

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE :
ESSAI POUR UNE CRITIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ÉTHIQUE COMME
ILLUSTRATION DU VIVRE-ENSEMBLE

MÉMOIRE DE MAÎTRISE
PRÉSENTÉ AU DÉPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE
COMME EXIGENCE DU PROGRAMME DE MAÎTRISE EN SCIENCE
POLITIQUE (3797)

Par
Francis Lapointe
LAPF20108008

27 AOÛT 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

RÉSUMÉ :

En fait, nous pouvons résumer l'objectif général de cette méditation comme une exploration philosophique de trois questions précises : i- pourquoi avons-nous, dans notre vie quotidienne, à prendre position concernant une multitude de sujets (notre régime alimentaire, nos types d'amitié, nos choix politiques etc.)? ii- comment vivons-nous, au-dedans de nous-mêmes, cette prise de position? iii- est-ce que cette expérience que nous faisons quotidiennement de l'éthique ne pourrait pas illustrer aussi la façon par laquelle nous nous regroupons en communauté? Ces trois questions ont été réfléchies et explorées par l'entremise de philosophes tels que Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Emmanuel Kant, Michel Foucault, Gilles Deleuze et Georg Wilhelm Friedrich Hegel à propos respectivement de la vérité comme erreur nécessaire, du souci, de la faculté de juger, de l'esthétisme de l'existence, de la visagéité et du savoir absolu.

MOTS CLÉS :

ÉTHIQUE, EXPÉRIENCE, DELEUZE, HEGEL, HEIDEGGER, DISPOSITION, AFFECT, DIALECTIQUE, VÉRITÉ, TEMPORALITÉ, DIFFÉRENCE, UNITÉ

L'essai (qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication) est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une ascèse, **un exercice de soi, dans la pensée.**
Foucault

TABLE DES MATIÈRES

AVANT PROPOS	VI
INTRODUCTION	1
L'ÉTHIQUE	1
L'ESSAI	9
LA PHÉNOMÉNOLOGIE.....	14
LA CRITIQUE	26
LA QUOTIDIENNETÉ	34
DISCUSSION PRÉLIMINAIRE.....	39
LA VÉRITÉ ET LA VÉRITÉ COMME ERREUR NÉCESSAIRE.....	39
TEMPORALITÉ	46
CHAPITRE 1 : VÉRITÉ ET COMPORTEMENT MONDAIN.....	51
LA SUBJECTIVITÉ TRANSCENDANTE KANTIENNE.....	52
LE SOUCI.....	63
LA VOLONTÉ DE PUISSANCE NIETZSCHÉENNE LUE PAR HEIDEGGER	75
LA DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE ET SA ROUTE VERS LE SAVOIR ABSOLU	88

CHAPITRE 2 : TEMPORALITÉ ET CRÉATIVITÉ.....	104
LE PROBLÈME DE LA RÉCONCILIATION FINALE CHEZ HEGEL	106
LE PROBLÈME DE L'AUTHENTICITÉ CHEZ HEIDEGGER.....	121
LE PERSPECTIVISME DES VALEURS CHEZ NIETZSCHE	142
 CHAPITRE 3 : ESTHÉTISME DU SOI ET CONFLICTUALITÉ	 159
ESTHÉTISME DU SOI ET ASSUJETTISSEMENT CHEZ FOUCAULT.....	162
EAPACE DE LIBERTÉ ET ASSUJETTISSEMENT	181
LE CORPS SANS ORGANES ET LES PERSONNAGES DU SOI CHEZ DELEUZE ET GUATTARI	194
DÉSIR, ÉTHIQUE ET LIBERTÉ	216
VISAGÉITÉ ET CONFLICTUALITÉ	228
PATHOS, DEHORS ET CONFLICTUALITÉ	239
 CHAPITRE CONCLUSIF : L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE COMME ILLUSTRATION DU VIVRE-ENSEMBLE	 253
TROU NOIR ET SEGMENTARITÉ	257
MACHINE DE GUERRE	270
ABSOLU ET DIFFÉRENCE DANS L'ÉTAT CHEZ HEGEL	279
IDÉE DU DROIT ET GUERRE	291
PROPOSITIONS	302
 BIBLIOGRAPHIE	 306

AVANT PROPOS

Pourquoi proposer une telle recherche dans un département de science politique plutôt que dans un département de philosophie? En effet, la question se pose légitimement. D'abord par le choix des auteurs (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault et Deleuze) pour mener à bien cette méditation, qui semble nous suggérer une réflexion d'une tout autre nature que politique. Car bien qu'à leur manière propre, chacun d'eux développa une pensée proprement politique, juxtaposés ensemble dans un même « cocktail », cela nous laisse croire avant tout à une réflexion s'aventurant sur les vastes chemins des « grands » débats philosophiques. Ainsi, ce choix d'auteur nous conduit à penser, au premier coup d'œil, que cette médiation sera soit un exposé des positions respectives de chacun d'eux concernant l'objet précis de cette recherche, ou bien une mise en contexte historique de l'évolution de ce même objet à travers la pensée de ces six auteurs. Dans les deux cas, nous avons bel et bien là des réflexions intéressantes, quelque peu ambitieuses, mais qui ne préoccupe que très partiellement la « science politique ». Devant un tel choix d'auteurs, nous trouvons donc deux problèmes majeurs pour légitimer la proposition de cette recherche à ce département précis, plutôt qu'à celui de philosophie : d'abord celui qui voudrait que par l'ampleur du temps observé (fin XVIII à milieu XX siècles) et les répercussions historiques que ces auteurs eurent, le texte prendra davantage la forme d'une « grande » histoire du concept d'éthique dans la pensée allemande et française à partir de l'idéalisme jusqu'à la déconstruction par exemple; ensuite, celui qui voudrait que par un retour

trop marqué vers une réflexion philosophique au sens strict, par l'entremise d'un tel « cocktail », cela éloignera et conduira inévitablement le propos sur, pour reprendre l'expression de Heidegger lui-même, « *des chemins qui ne mènent nulle part* ». Ces deux appréhensions se doivent donc d'être, avant d'entreprendre notre travail, dissipées.

De plus, non seulement ce choix d'auteurs ne paraît pas regarder de près le monde politique, mais la problématique générale de l'expérience éthique non plus ne semble pas directement y être rattachée. Si certes, il y a bien, ici et là, des chaires d'étude à propos de l'éthique dans certains départements de science politique et que la recherche de nouvelles normes déontologiques concernant, par exemple, la portée de l'avancement de la médecine moderne et ses nouvelles pratiques dont l'homme doit maintenant se préoccuper, bat son plein dans les milieux académiques universitaires, une interrogation « complète », sur ce en quoi peut constituer l'expérience de l'éthique pour nous, en tant qu'humain, n'a pas, du moins à première vue, un sens fondamentalement politique. Ainsi, encore une fois, cela nous suggère d'abord et avant tout que la proposition de cette recherche se serait, pour ainsi dire, trompée de lieu, que son intention essentielle serait celle du monde philosophique. De la sorte, elle consacrerait un trop grand effort pour discuter d'une chose qui, à première vue, n'intéresse (sous cette forme réflexive précise), que très partiellement le milieu académique politique. Ce dernier étant déjà « assailli » par les nombreux enjeux collectifs découlant de notre condition « d'homme moderne » et ses répercussions mondaines sur nous (individualisme, écologisme, intégrisme, etc.), que ce milieu n'a peut-être plus vraiment le loisir de se dissiper sur n'importe quel chemin qu'on lui propose. Après tout, réfléchir à propos de l'expérience éthique, cela peut « facilement » se faire dans d'autres domaines particuliers, dans d'autres lieux. Pourquoi donc la proposer justement à ce département? Voilà

pourquoi notre question de départ se pose en effet! Pourquoi ici et pas ailleurs? Nous devons donc remédier à cette première impression avant d'entreprendre ce travail réflexif comme tel. Car avant de nous y plonger complètement, il nous faut impérativement nous dégager de celui-ci afin d'y montrer clairement sa forme et ses intentions générales, de manière à ce que, le statut théorique de la recherche soit non seulement connu d'avance de tous, mais aussi solidement établi.

Tout d'abord, il ne faut surtout pas croire que si nous allons utiliser, au cours de cette méditation, des « morceaux » des œuvres de ces six philosophes qui se sont suivis chronologiquement dans le temps, ayant tous, à tour de rôle, entretenu des rapports philosophiques entre eux, que nous allons forcément tenter ici d'en faire une histoire du concept d'éthique chez chacun d'eux, ou de montrer l'évolution progressive de leur pensée à ce sujet, ou de chercher à les confronter afin de souligner leur différence fondamentale, nous n'allons pas même essayer d'inscrire les positions de ces auteurs selon leur contexte historique respectif. Rien de cela ne sera notre objectif dans ce travail. Au contraire, non seulement l'ordre temporel dans lequel se sont succédé effectivement ces auteurs ne sera pas respecté dans le parcours précis de cette méditation, c'est-à-dire que ces « morceaux » seront juxtaposés ensemble, sans ordre chronologique particulier, mais de plus, ils ne feront aucunement référence à leur inscription dans l'histoire de la philosophie et à la « cartographie » de ses courants possibles. En fait, ces « morceaux » n'ont qu'un seul but précis, celui de « servir la cause » de la réflexion. Ainsi, loin d'avoir une prétention à discuter ici de toutes les divergences, les particularités, les répercussions et les nuances de chacun d'eux dans une perspective historique très large, nous utiliserons plutôt tous ces auteurs dans une même intention, avec une seule ambition, réfléchir avec eux à propos de l'expérience éthique.

Cependant, nous ne pouvons nous contenter d'une telle description négative de notre intention, c'est-à-dire simplement affirmer ce que ne sera pas notre utilisation de ce « cocktail » et nous devons donc, par ailleurs, montrer aussi comment nous escomptons nous-mêmes aborder la question concrètement.

En fait, ce qui pourrait d'emblée résumer et illustrer notre propre utilisation de ce « cocktail » serait peut-être l'expression musicale de « variations sous un même thème ». En ce sens, les « morceaux » que nous allons choisir chez chacun de ces philosophes seront, en quelque sorte, mis sous la conduite d'une idée, ou plutôt d'un thème principal qui en guidera la direction réflexive. Cela signifie qu'un même thème directeur sera exploré sous plusieurs angles philosophiques différents, sous d'autres directions, mais toujours en gardant cette idée directrice. Mais attention, le but n'est pourtant pas d'en faire ressortir simplement les différences en contrastant quelques points de vue ensemble, mais bien de montrer comment (à leur manière et style propre bien sûr), chacun d'eux put développer l'idée générale que nous escomptons élaborer. C'est pourquoi nous pouvons affirmer qu'il s'agit de variations sous un même thème, car bien que chacune des variations soit intrinsèquement différente (par le style, l'intention, etc.) l'une de l'autre, leur but premier est de servir le thème qu'elles ont justement pour objectif de faire « varier ». À l'instar d'un concert qui mettrait à son programme Haydn, Beethoven, Wagner et Schoenberg, compositeur dont le registre et l'histoire mériteraient effectivement écoute et attention en eux-mêmes dans un concert exclusif pour chacun d'eux, mais qui pour l'instant d'une soirée, déciderait plutôt de les faire « parler » ensemble, en respectant certes leur différence, mais en y dégagant à la fois les thèmes qui les inspirèrent tous. De la sorte, malgré toutes les divergences rythmiques et historiques que l'on peut aisément clamer entre chacun de ces compositeurs, il parlerait néanmoins, le temps de

cette soirée, ensemble dans une même réflexion sous un même thème. Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault et Deleuze auront donc pour nous ce rôle, c'est-à-dire celui de faire « varier » notre réflexion, nous faire voir la même chose, mais d'un autre œil, voir comment chacun d'eux pu, sans peut-être le vouloir lui-même, se prononcer sur les mêmes chemins réflexifs, mais bien sûr, sous d'autres directions philosophiques. Est-ce que cette réflexion aurait pu être conduite sous l'égide d'une autre direction thématique? Est-ce que d'autres auteurs auraient pu être choisis afin de mener à bien et faire « varier » cette méditation? La réponse est : « sans doute! ». Serions-nous arrivés au même résultat? « Peut-être pas »! Néanmoins, ce qui est important ici, ce n'est pas tellement d'évaluer si ce choix d'auteurs était le meilleur pour illustrer l'idée proposée, ni de savoir si par une telle juxtaposition « forcée » on ne trahirait pas un peu les intentions véritables de ceux-ci, mais bien plutôt de voir si les variations sont harmonieusement agencées en elles-mêmes, pour elles-mêmes. Tout comme le concert cité plus haut, qui ne devait pas être jugé d'abord par le programme chargé et éclectique proposé, mais davantage par la réussite et la compétence de l'orchestration comme telle dans sa capacité à avoir fait entendre ce qu'elle avait promis de développer, notre méditation n'aspirera pas à davantage d'indulgence. Ainsi, loin de représenter l'histoire du concept d'éthique, ou même une volonté de présenter l'intention précise des auteurs concernés, cette réflexion désire seulement réfléchir sur des thèmes généraux par l'entremise de leur inépuisable richesse philosophique et de leur grande différence de langage.

Cependant, cette première précision concernant l'utilisation escomptée de ces auteurs ne résout pas la seconde, et pire encore, elle semblerait davantage l'accentuer et l'amplifier. En effet, cette variation sur un même thème qui est ici proposée, ne risque-t-elle pas, par la surcharge de

son programme, de nous mener inévitablement sur des chemins sans fin et qui, pour reprendre notre expression du départ, « ne mènent finalement nulle part ». Cette crainte de tomber dans une trop grande dispersion et de finalement, en voulant trop tout dire, finir par ne plus rien dire du tout, est, dans cette optique, tout à fait légitime. Car, malgré le fait que nous ayons déjà signalé qu'il ne s'agissait en rien d'une histoire philosophique de l'éthique, ni d'une anthologie exhaustive de chacun des auteurs, le nombre des « variations » proposées peut facilement venir « embrouiller » le propos, lui faire perdre de vue sa ligne directrice. Ce danger est bien réel et est, à bien des égards, inévitable, car qui peut, en toute honnêteté, affirmer que chaque composante de son discours a une absolue nécessité rhétorique pour la tenue de son explication! Néanmoins, il est impératif de tout mettre en œuvre pour atténuer ce risque d'égarer le discours, et ce, d'abord et avant tout, par le constant maintien réflexif de l'idée générale qui sous-tend cette variation précise. Ainsi, bien que notre méditation mettra bien souvent chacun de ces « morceaux » dans leur contexte et leur langage respectif (de manière à ce que lecteur puisse mieux comprendre non seulement les positions propres à chaque philosophe à l'intérieur de sa pensée, mais surtout, comprendre ce que nous allons nous-mêmes entendre de ces positions), cela devra se faire seulement dans l'idée que, ce qui est présenté, sert toujours la cause de ce qui est discuté comme thématique générale. C'est donc, en quelque sorte, un devoir d'actualisation, ou mieux, un devoir de faire toujours entendre le thème principal auquel la variation de ce « morceau » est assignée. Ce n'est que de cette façon que la problématique de chacune de nos escales vivra au sein des ces variations et permettra donc au lecteur, d'y voir non seulement une continuité réflexive, qui comme on dit souvent, « se tient debout » entre chacun des auteurs, mais surtout d'y voir que ce qui lui est dit et lui est présenté, n'est pas dit pour rien, que cela ne mène pas nulle part, mais est plutôt là, simplement pour illustrer de

manière différente, l'idée principale à laquelle on le convie maintenant à réfléchir.

Toutefois, malgré notre volonté de fortement circonscrire nos variations sous un même thème à seulement quelques problématiques générales, et de nous efforcer de bien faire vivre celles-ci à chacune de nos escales, cela afin que nous puissions y sentir à chaque fois l'horizon auquel nous sommes conviés, rien encore nous montre que les thèmes qui seront ici, explicitement proposés, regardent de près le monde politique. En effet, faire « varier » Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault et Deleuze sur des thèmes touchant d'abord l'expérience éthique, cela est loin d'être une garantie que cette réflexion aidera proprement la pensée politique. Se dresse donc devant nous encore deux problèmes importants qu'il nous faut immédiatement clarifier : d'abord celui de la légitimité générale de l'objet de cette proposition comme telle, c'est-à-dire se demander si une interrogation de l'expérience éthique pourrait, dans une quelconque mesure, servir aussi la cause de la philosophie politique, tandis que le second problème concerne, quant à lui, la légitimité du contenu précis de la méditation proposée, c'est-à-dire se demander si, concrètement, les escales qui ont été choisies pour mener à bien cette méditation sur l'expérience éthique ont un véritable intérêt pour la pensée politique.

La première aporie est plus facile à écarter que la seconde, car la réflexion portant sur l'éthique a, à bien des égards, toujours (ou à tout le moins, le plus souvent) accompagné les penseurs s'engageant dans la vie philosophique. Pour l'école de Francfort par exemple, il est d'emblée impossible pour un penseur d'écarter de lui toute position normative concernant l'objet qu'il observe, car même la neutralité (celle axiologique de Weber en particulier) des sciences positives, cherchant strictement

l'objectivité est, selon cette école, une position normative en faveur de ce qui est là devant soi et sans volonté de transformation. Sans entrer dans tous les menus détails de cette discussion et épuiser toutes les objections possibles que l'on pourrait y rétorquer, ce qu'il faut seulement retenir de ceci, c'est l'idée que, tout penseur (pour tout homme en fait), oeuvrant dans le domaine philosophique ou politique, aura nécessairement besoin d'adopter une position normative personnelle pour s'engager dans l'action. Cela peut, à bien des égards, expliquer pourquoi, de toute époque historique, la réflexion proprement politique n'a jamais quitté complètement le domaine de la réflexion normative, c'est-à-dire que bien que certaines franges de la science politique ont désormais la ferme volonté d'écarter d'eux ce genre de préoccupation « morale » concernant la tenue du réel social, au profit d'une interrogation dite objective (loin donc de ses interminables débats sur le devoir-être), cette question demeure néanmoins toujours incontournable dans la réflexion politique. En effet, comment imaginer cette dernière sans qu'elle ne se pose les questions concernant la « juste tenue » de nos sociétés et ce que nous devons faire pour en améliorer le sort. Certes, ces questions, d'ordre normative, nous conduisent bien souvent dans des débats de « longue haleine », pour ne pas dire interminables, mais qui font néanmoins partie des motivations de la pensée politique. Ainsi, vouloir se questionner sur l'expérience subjective de la normativité, c'est-à-dire de l'expérience éthique comme telle, n'est pas sans intérêt pour comprendre la nature même des positionnements existants depuis toujours dans la sphère politique. Cela, non seulement afin d'être mieux à même de comprendre comment chacun de nous en vient à prendre position dans le monde (tant privé que public), mais aussi, afin de faire ressortir l'expressivité normative de notre vivre-ensemble. En ce sens, une réflexion sur l'effectivité de l'expérience éthique permettra de bien dégager ces enjeux concernant la normativité et ainsi, servira simultanément, la

cause de la réflexion politique qui n'a jamais pu, elle non plus, écarter complètement ce type de préoccupation.

Par contre, nous avons signalé plus haut que la seconde aporie, concernant la légitimité du contenu concret et précis de la méditation serait davantage difficile à justifier que celui touchant la légitimité générale de la problématique. Car, si la pertinence d'une réflexion sur l'expérience nécessaire de la normativité peut s'avérer également éclairante pour la réflexion politique, ce qui est concrètement entrepris pour aborder cette question peut néanmoins s'écarter des intérêts de celle-ci. Le problème prend, en quelque sorte, la forme suivante : afin d'aller explorer ce en quoi consiste l'expérience éthique ne sera-t-il pas nécessaire d'aller trop « profondément » dans l'univers proprement philosophique et de toucher la sphère politique que trop tardivement, strictement à titre de conclusion? Cette aporie paraît d'autant plus accentuée par le plan même dans lequel cette méditation s'inscrit. En effet, les deux premières escales qui sont ici concrètement proposées et dans lesquelles nous ferons « varier » Kant, Hegel, Nietzsche et Heidegger, concerneront, premièrement, l'expérience quotidienne de la vérité et, deuxièmement, la temporalité comme obstacle au maintien assuré de celle-ci, cela semble déjà un long détour avant d'arriver à l'enjeu même de cette méditation, explorer comment fonctionne l'expérience éthique et à celui politique de l'expressivité du vivre-ensemble. Cependant, ces deux premières escales sont essentielles afin de faire ressortir la nature dialectique de cette expérience et constituent donc, en quelque sorte, les conditions de possibilité critique d'une telle expérience. Ce n'est qu'à partir du moment où nous aurons bien circonscrit (à l'aide de nos variations) ce jeu dialectique entre la vérité et la temporalité, que le caractère fondamentalement esthétique de l'expérience éthique et de son incontournable conflictualité pourra se révéler pour nous. Ainsi, afin d'être

en mesure de bien entrevoir ce besoin existentiel du positionnement normatif et montrer comment celui-ci s'exprime chez chacun de nous, il est essentiel d'avoir d'abord, dans les limites qui sont bien sûr les nôtres, exploré ce qui pourrait être son lieu originel, d'où il émerge.

Néanmoins, malgré cette légitimité interne, c'est-à-dire du fait que pour bien saisir ce que pourrait être l'expérience éthique pour nous tous, il faudrait peut-être d'abord avoir réfléchi sur ces conditions de possibilité, cela ne nous indique encore en rien en quoi une telle méditation devrait s'adresser au monde politique. La troisième escale que nous nous proposons d'aller méditer portera quant à elle, sur l'essentielle conflictualité de l'expérience éthique, tant du point de vue intime (le maintien de nos propres positions éthiques dans le temps) que du point de vue de l'altérité et de l'affirmation de sa différence devant l'autre aux valeurs et pratiques éthiques opposées. Cette exploration spécifique de l'expérience éthique n'est cependant pas fortuite, car ce qui, depuis le départ, la nécessitait, c'était, en quelque sorte, l'existence de ces mêmes dimensions de la conflictualité au sein de notre vivre-ensemble collectif, c'est-à-dire du conflit interne au sein de la société civile (nous clarifierons ce terme plus loin) et d'autre part, la possibilité de la guerre entre communautés opposées. Nous affirmons souvent que « la politique » serait en fait l'histoire des conflits permanents. Mais en fin compte, n'en va-t-il pas autant pour notre expérience éthique. Ainsi, l'expressivité de l'expérience éthique du Soi et de l'esthétisme qu'elle implique servira de paradigme pour réfléchir la tenue effective de nos collectivités. L'intention politique se situe donc précisément là, c'est-à-dire dans ce rapprochement philosophique entre ces deux modes d'expressivité de la conflictualité. Ainsi, ce n'est pas parce que cette partie, proprement politique, arrive en dernier droit qu'elle n'est pas la motivation fondamentale de cette méditation. En fait, nous pouvons affirmer

que c'est la recherche d'une compréhension des conflits sociaux et politiques qui nous amena et nous força à faire, pour ainsi dire, ce retour aux sources de l'expérience éthique du Soi, et cela, de manière à voir si nous n'y trouverions pas là des indices de comment se comporte effectivement notre propre vivre-ensemble. C'est donc pourquoi cette méditation ne pouvait, en fait, ne s'adresser à aucun autre lieu, car la véritable motivation de son itinéraire est celle de mieux comprendre le monde politique et la nature des conflits qui nous entourent, certes avec des bases réflexives tirées d'une expérience subjective commune, mais qui, à bien des égards, peuvent s'avérer aussi fort révélatrices en ce qui concerne l'expression de nos communautés. C'est bien souvent en vue de la destination qu'on parcourt un chemin et en ce sens, le politique étant ici résolument notre destination, cela démontre, non seulement la pertinence d'une telle proposition pour le milieu académique politique, mais démontre aussi, que malgré les apparences d'éloignement envers cet objet, il demeure néanmoins le fil conducteur, bien vivant, nous menant à emprunter précisément ce chemin.

Nous voyons donc maintenant en quoi cette méditation a une intention fondamentalement politique et qu'elle ne s'est donc pas trompée de lieu, mais il nous reste encore à définir le statut théorique général à lui attribuer. Car de toute évidence, il ne s'agira pas ici d'une réflexion de type empirique, ni sociologique, ni même psychologique et donc, nous pouvons légitimement nous questionner sur le statut ou la valeur théorique à accorder à une telle méditation. En fait, depuis le début, il fut toujours mention d'une « proposition » et c'est, en quelque sorte, dans ce sens que nous devons entendre l'intention théorique de ce travail, puisque finalement, les pistes de réflexion dans lesquels nous aurons fait « varier » nos auteurs, ne viseront jamais à devenir la seule compréhension possible du problème, la seule lecture véritablement authentique, mais tenterons plutôt à « proposer » au

lecteur un paradigme possible pour mieux comprendre la sphère des conflits politiques. Par la forme plus précise de l'essai, nous aurons la possibilité d'explorer des pistes de réflexion qui, en aucun cas, ne résisteraient à un examen rigoureux, fait sous l'égide de l'esprit d'objectivité, et permet ainsi, une exploration plus « souple ». Mais attention, l'essai n'est pas non plus un droit de dire ce que bon nous semble sans avoir à donner quelconques explications et justifications. Cet enjeu concernant le statut théorique de l'essai sera d'ailleurs développé plus abondamment durant l'introduction qui va suivre, et donnera, d'entrée de jeu, une très bonne indication de la portée qu'escompte avoir cette méditation sur l'échiquier de la réflexion politique. C'est d'ailleurs pour répondre adéquatement à toutes les apories que peuvent apporter une position comme celle-ci que nous développerons, au cours de cette même introduction, chacune des approches qui seront les nôtres, de manière à bien faire voir que, malgré les largesses « épistémologiques » accordées à l'essai, nous n'avons pas l'intention de dire n'importe quoi et de ne pas, nous aussi, par nos moyens propres bien sûr, tenter d'approcher d'une « vérité » possible de l'expérience éthique et de l'expressivité de nos sociétés.

En dégageant de la sorte l'intention générale de cette méditation, nous pouvons désormais répondre à la question que nous avons formulée au tout début de cet avant propos : pourquoi proposer une telle recherche dans un département de politique plutôt qu'à celui de philosophie? La réponse, bien que n'apparaissant pas clairement à première vue, devient, suite à nos précédentes clarifications, désormais la suivante : puisque la destination du chemin est celle d'une exploration de l'expressivité du vivre ensemble, l'ensemble du parcours préalable et la forme donnée à cette marche n'a pour seul objectif que de se rendre à cette destination. C'est cela qui animera toujours nos variations sous un même thème entrepris au travers de ce

« cocktail » de philosophes, c'est cela qui motivera chacune de nos escales servant quant à elles à explorer davantage l'expérience éthique comme telle (ses conditions de possibilité, ainsi que son caractère marqué par la conflictualité). Ce chemin aurait pu sans doute être différent, aller légitimement vers d'autres horizons, mais par le souci que nous lui avons apporté, malgré les apories qui pouvaient d'emblée être soulevées, ce chemin a tout de même sa légitimité pour le lieu où cette méditation se propose de réfléchir maintenant.

INTRODUCTION

L'ÉTHIQUE

Pour plusieurs, la sentence nietzschéenne « Dieu est mort », est la juste description de l'état moral qui caractérise notre monde occidental d'aujourd'hui¹. En cela, Nietzsche signalait que désormais, l'homme ne s'en remettrait plus à la volonté d'une voix transcendante et extérieure pour établir son registre d'actions possibles, qu'il n'y a plus de puissance divine pour légitimer sa mondanité, c'est-à-dire son comportement mondain. Ainsi, il n'y a plus, selon Nietzsche, de Dieu venant guider l'agir de l'homme moderne, mais ce qui, parallèlement, laisse complètement libre de toute détermination le questionnement pratique. La place laissée vacante par la mort de Dieu deviendrait donc maintenant sous la responsabilité directe de l'homme lui-même, c'est à lui qu'incomberait désormais la tâche de choisir son positionnement moral et éthique, selon sa propre *raison*. Bien que Nietzsche voit dans cet état « post-lumière » de nombreux dangers et défis pour l'humanité et que pour lui, cette principielle mise à mort des idoles peut, à bien des égards, marquer la fin de la grandeur humaine, nous pouvons voir qu'au-delà de cette polémique (polémique que nous aurons tout le loisir d'aborder dans la suite de cet essai), le principe d'autonomie morale de la modernité est bel et bien vivant parmi nous et devient, par le fait même, le centre décisionnel d'où le positionnement éthique tire ses réponses². Ce principe d'autonomie ne signifie pas qu'il ne peut pas avoir, ici et là, des individus se disant « croyants » ou sous le régime de tels ou tels codes moraux ou éthiques prédéterminés. Au contraire, personne ne semble pouvoir échapper à cet incessant positionnement, ce qui signifie

¹ Pour une plus ample réflexion sur cette sentence voir : HEIDEGGER. *Chemin qui ne mène nulle part : Dieu est mort*, p. 253-322

² Pour plus de détail sur le principe d'autonomie morale voir : KANT. *Qu'est-ce que les lumières* », Flammarion, Paris, 1997, p.497-505

que ce choix et cette décision devenant sous la responsabilité de l'individu lui-même, c'est à son autonomie morale que nous faisons appel pour qu'il se légifère. En effet, étant doté de l'universelle raison humaine, lui donnant ainsi la capacité réflexive de choisir, l'individu peut donc maintenant être maître de ses actes et en mesure de les décider de son plein gré. Tant que l'on ne nuit pas, de par nos actions, à l'entendement et l'intégrité d'autrui, entendement représentant précisément *l'humanité* commune en nous, l'individu est désormais laissé libre à lui-même dans son positionnement³.

Que nous nommions notre ère occidentale, post-moderne, modernité avancée, individualiste, libérale ou capitaliste, c'est toujours une vision, positive ou négative, critique ou adulatrice de la responsabilité subjective du Bien (de Soi et de la communauté), qui est en toile de fond à l'intérieur de chacune de ces descriptions. Ce n'est donc pas un hasard si aujourd'hui, la question éthique prend une telle importance et une si grande résonance publique. Le très vaste registre des comportements et pratiques humaines, que l'on pense à l'alimentation, la sexualité, l'hygiène, l'activité sportive, aux mœurs sociales, et tant d'autres domaines qui auparavant semblaient sous la main d'un ou de quelques livres et qui maintenant, doivent être pris intégralement en charge par le questionnement interne de l'individu. Ces quelques exemples suffisent pour bien nous faire voir l'étendue que le questionnement éthique peut prendre aujourd'hui et pourquoi cette question est si « populaire ». Dans ce laisser libre à soi-même de *décider* prôné par la modernité, l'homme n'aurait donc pas cessé son interrogation du monde, la problématisation de ses pratiques et comportements, il chercherait de la sorte toujours à connaître et à se positionner, mais cela en n'ayant plus désormais que lui-même et l'immanence pour se référer. Il est vrai que nous avons des chartes et constitutions *étatiques* établissant un certains nombres de critères et normes sociales à teneurs universelles, ainsi qu'un droit pénal et civique pour protéger nos *biens*, mais ceux-ci ne se

³ Pour davantage d'explications sur le principe d'humanité chez Kant voir l'analyse de RICOEUR dans *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, Huitième études, p. 237-254

limitent qu'à des champs restreints et limités de l'expérience humaine, c'est-à-dire que ce qui, de prime abord et le plus souvent, est objet de préoccupation pour l'homme, sa vie quotidienne et les pratiques mondaines qu'elle implique, sont complètement laissées libre de détermination *légal*⁴. La fameuse « psycho-pop » n'a jamais manqué d'ailleurs de profiter de ce phénomène et du questionnement quotidien de l'homme, que l'on pense aux régimes alimentaires, aux « styles de vie », aux livres nous montrant comment bien vivre à deux, ceux nous conseillant d'être à l'écoute de soi ou encore, ceux nous donnant quelques trucs pratiques pour garder le bonheur, nous avons bel et bien là l'exemple type que le questionnement éthique bat vigoureusement son plein aujourd'hui. En fait, pour certains, si nous avons à prédire ce que notre siècle sera du point de vue philosophique, ce sera celui de l'éthique ou plus précisément, celui du questionnement sur le comment doit-on prendre en charge le laisser libre à lui-même de l'homme moderne. Pour s'en convaincre, il suffit de regarder le nombre effarant de publications (philosophiques ou non) concernant cet enjeu et montrant ainsi que la question « éthique » est bien l'une des préoccupations majeures de notre époque. Non pas qu'il n'existerait pas aujourd'hui d'autres enjeux que celui de l'éthique, mais plutôt que la réflexion portant sur « *La morale* » ne pouvant peut-être plus s'exprimer aussi catégoriquement qu'autrefois, elle se tournerait maintenant en direction d'un champ dit plus « souple », soit celui de l'éthique. En ce sens, questionner l'éthique dans son effectivité et en faire la critique s'avère une tâche importante non seulement afin de bien comprendre l'environnement mondain de l'expérience humaine et qui, en quelque sorte, nous caractérise tous de près ou de loin, mais aussi pour se porter à l'écoute de l'une des préoccupations insignes de notre ère.

Cependant, il ne faut pas aller trop rapidement dans cette « glorification » de la question éthique, car un regard précipité sur celle-ci pourrait nous amener à croire qu'elle est entièrement nouvelle, une particularité unique à notre époque, n'ayant

⁴ L'expression est celle de Heidegger pour décrire l'être-au-monde de Dasein quotidien. Nous y reviendrons

aucun corollaire avec le passé. Ce serait un peu comme si nous disions qu'avant, les individus appliquaient tout bonnement les lois morales que leur dictait leur religion et que maintenant, par la mort de Dieu, les individus trouvaient désormais en eux, hors de toute morale dogmatique, les lois pour les gouverner. Aller vers un tel jugement de la modernité, c'est inévitablement aller vers un obscurcissement de la question éthique, c'est-à-dire recouvrir, sous un préjugé favorable ou non de la modernité, ce qui est vraiment « en jeu » et ce qui est à chaque fois exigé par le positionnement éthique. L'éthique n'a pas attendu les Lumières et encore moins la période « post-lumière » pour se poser comme problématique, celle-ci n'est pas une invention récente de l'humanité, ni une libération émancipatrice qu'imposait le joug de la morale. Il n'y a qu'à penser à Aristote et son « *Éthique à Nicomaque* » ou aux recherches de Michel Foucault concernant les pratiques sexuelles du Soi à l'intérieur de l'Antiquité et du moyen âge, pour bien se rendre compte que, de tout temps, l'homme s'est toujours mu dans un incessant questionnement éthique⁵. Ainsi, ce qui est proprement « en jeu » dans le positionnement éthique est de nature plus fondamentale pour l'expérience de l'homme dans le monde, que ce qui de prime abord se laisserait voir. Si déjà à l'ère antique cette réflexion avait cours, qu'elle avait son importance, ses écoles de pensées et ses disciples, que l'éthique faisait ainsi partie intégrante de l'expérience de l'homme antique, il y a peut-être lieu de présumer qu'elle pourrait donc avoir eu de tout temps, sa place insigne au cœur de la vie humaine. De la sorte, nous voyons que l'expérience éthique n'est pas comme un vêtement dont l'homme aurait le loisir de mettre ou de retirer à sa guise selon la mode du jour, mais bien plutôt comme sa propre peau, c'est-à-dire ce qui reste toujours collé sur lui et exige le vêtement. Que nous nous vêtions pour l'apparence, par propreté, par pudeur ou pour montrer son indifférence envers ce que justement nous portons, nous le faisons toujours en vertu d'un « pour » ou un autre, « pour » qui prend ainsi sa source dans le fait que la peau exige à chaque fois

⁵ À propos du travail généalogique de FOUCAULT, MICHEL concernant l'éthique, voir *Dits et écrits* tome IV : *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*. P 609

un habillement (du moins, chez la majorité d'entre nous). Il n'y a pas lieu de discuter ici de l'utilité ou l'inutilité du vêtement comme tel, mais plutôt montrer, par cette image, qu'à chaque goût, tenue, valeur dont l'homme se dote durant son expérience, cela pourrait d'abord découler de son besoin essentiel de positionnement éthique qui, à chaque fois, exigerait de lui un goût, une tenue ou des valeurs. Ce besoin n'aurait donc pas, comme nous le disions plus haut, attendu l'arrivée d'un nouveau millénaire pour s'exprimer, bien que, désormais, il nous semble plus que jamais présent parmi nous.

Jusqu'à maintenant, nous avons laissé le concept « éthique » dans un certain flou significatif et sans détermination véritable. Les différences claires entre l'éthique, la morale, le droit n'ont donc pas encore été faites et nous laissent sous l'impression que l'expérience éthique ne toucherait qu'un domaine particulier, à part des autres. Ainsi, nous aurions la morale pour ce qui touche « les grands principes humains de l'agir », le droit pour ce qui aurait attrait à « la légalisation des comportements intersubjectifs extérieurs » et l'éthique pour « les normes et directions données à soi-même et n'engageant que soi-même ». Bien que nous ne pouvons pas ici, dans cette introduction, présenter l'ensemble de l'expérience éthique dans toute sa clarté, cela étant précisément l'objectif de cet essai, nous pouvons tout de même rapprocher ces phénomènes et tenter d'en découvrir la source originelle. Prenons ainsi dans cette optique, ce qui semble seulement engager l'éthique : nos choix diététiques par exemple. Que l'on préfère certains aliments à d'autres, cela ne paraît à première vue regarder que le goût de chacun, et de la sorte, apprécier la viande porcine plutôt que les légumes verts nous paraît très loin d'une question morale ou juridique. Cependant, si l'individu est de confession musulmane ou végétarienne, sa non-appréciation de la viande porcine n'est plus simplement de l'ordre du goût personnel, mais engagerait par ailleurs sa « moralité » envers l'aliment en question. Le musulman se tiendrait donc dans une position juridique envers la viande porcine, il n'y a pas droit et de cette non-légalité, l'animal lui

semble répugnant ou peut-être, parfois, tentant. Le végétarien, quant à lui, se tiendrait dans une position morale, il s'y refuse par principe, s'érigeant souvent contre le traitement subi par l'animal afin qu'il soit servi dans son assiette! De même, l'amateur invétéré de la viande porcine se tient dans cette position soit par amour « véritable » de son goût, par appréciation de son coût, par défi envers le végétarisme ou parce qu'il en a toujours été ainsi autour de lui. Ainsi, ce qui semblait ne regarder que le domaine du goût et de l'éthique personnelle, se retrouve, selon la position prise par l'individu, à toucher l'ensemble des paliers énumérés plus haut et que donc, **la moralité ou la légalité ne sont pas seulement dû à l'objet en tant que tel, objet ayant soi-disant plus de *valeur*, mais sont plutôt originaires du positionnement éthique que l'individu prend pour sien en s'y rapportant. Dans cette optique, nous pourrions même oser dire que la moralité et la légalité ne découlent que de la disposition du positionnement, c'est-à-dire que préalablement à toute morale et à tout droit, il y a d'abord exigence d'une prise de vue concernant l'objet à moraliser ou à légaliser, point de vue par lequel la *valeur* est attribuée.**

Depuis le début de cette introduction, nous avons utilisé le terme « positionnement » afin de caractériser l'expérience éthique comme telle. Par prendre position, nous pouvons vouloir dire premièrement la place précise qu'occupe, par exemple, un joueur sur un terrain (défenseur, avant, pion, demi, maraudeur, voltigeur), il prend donc position au lieu qui lui est attribué dans ce jeu et d'où il exerce ses compétences. On peut parallèlement à ceci, vouloir aussi signifier, l'opinion qu'une personne prend sur un sujet quelconque, exprimer son point de vue à propos d'un enjeu précis. C'est donc l'idée d'une position comme lieu et comme vision, point de vue qui est mis de l'avant dans cette expression de « positionnement ». Dans ce « positionnement éthique », ce qui est donc « en jeu », c'est précisément l'expérience humaine qui vient arraisonner l'homme afin qu'il se situe par rapport au monde présent devant lui, c'est-à-dire l'expérience qui l'oblige

à prendre position afin que de ce lieu, il puisse exprimer son point de vue particulier. Ainsi, l'individu prend place sur le terrain de la vie, il s'érige sur son lieu et de ce dernier, il exprime la vue qu'il a du jeu qui a cours autour de lui. Le frappeur de puissance pense circuit, le défenseur pense repli, le végétarien pense respect des animaux, le gauchiste pense justice sociale, l'aristocrate pense notoriété, l'entrepreneur pense à l'occasion d'affaire, bref, par l'entremise de cette disposition positionnelle, c'est l'ensemble de la prise de vue du monde du Soi qui se trouve affectée. Le positionnement éthique est donc à la fois le lieu d'où nous prenons assises, d'où nous nous érigeons et la vision mondaine découlant de notre Soi situé

Bien que ces exemples puissent, à bien des égards, nous sembler superficiels et exagérés, ce que nous devons retenir du positionnement éthique est son exigence d'engagement, c'est que celle-ci nous oblige à prendre position sur le monde. Lors de notre discussion plus haut, nous disions que suite à la mort de Dieu, le principe d'autonomie morale, le laisser libre à soi-même de choisir selon sa raison était devenu le centre décisionnel d'où les déterminations comportementales prenaient racine aujourd'hui. Cependant, ce que nous devons maintenant signaler, c'est le phénomène suivant : que ce soit Dieu ou la Raison qui déterminent les conduites et pratiques de l'homme à l'intérieur du réel, c'est que fondamentalement et surtout préalablement, l'homme a un intime besoin de déterminations, un besoin interne, quasi biologique, de se positionner comme tel dans le monde. Qu'il en réfère à Dieu ou à sa raison, ce qui demeure inchangé dans les deux cas, c'est le fait que le monde et l'agir humain quant à eux, ne peuvent demeurer libre de déterminations. Voilà pourquoi l'expérience éthique et le positionnement qui la caractérise sont pour nous, en tant qu'humain bien sûr, une expérience fondamentale, car nous devons tous prendre, pour une pratique ou une autre de notre vie, une position concernant sa « juste » modalité et participons ainsi, à cette intemporelle expérience éthique. C'est donc en ce sens très large que nous allons tenter d'aborder l'éthique, que nous allons tenter d'observer ce besoin, regarder son effectivité, sa nécessité et ce, afin

d'en faire la critique la plus complète et *neutre* qui soit. Nous allons dans ce qui suit, définir plus amplement ce qui doit être entendu ici par ce langage conceptuel et le chemin à prendre afin de mener à bien cette tâche, cependant une chose est désormais mieux établie, **l'éthique et l'exigence positionnelle qui semble être sa condition, seront pour nous objet de réflexion et ce, non pas en vue de définir la « bonne position » à prendre, mais plutôt en tentant de nous limiter seulement à décrire le pourquoi et le comment possible d'une telle expérience.**

Néanmoins, avant d'aller discuter proprement de l'horizon méthodique et du plan plus précis de notre méditation, un dernier aspect de la recherche se doit d'être exposé. Jusqu'à maintenant nous avons dirigé notre regard sur l'expérience éthique de manière éminemment subjective, c'est-à-dire comme expérience certes constructive du Soi, mais qui jusqu'à maintenant n'a semblé en rien relever de l'expérience du vivre ensemble qui caractérise nos collectivités. Dans une méditation ayant pour objectif ultime une intention politique, ce type d'arrêt sur le phénomène de l'éthique peut donc s'avérer dangereux. En effet, ne risquons-nous pas de simplement extrapoler à un niveau « sociologique », ce qui a été « découvert » à un niveau individuel? Le but de cette réflexion n'est pas de conclure en disant : « voilà ce qui peut en être de l'homme et de son éthique, il pourrait donc en être de même pour nos sociétés et leur idéologie! » Ce qui fait plutôt l'objet de cette méditation et caractérise son intention fondamentalement politique, c'est davantage l'écoute du mode d'expression par lequel l'éthique s'exprime et de chercher à l'intérieur de cette expressivité, ce en quoi nos sociétés, en tant qu'expression collective et partagée, peuvent s'y retrouver. Ce mode d'expression que constitue le positionnement éthique est sans doute une expérience fondamentale et quotidienne du Soi au cœur même de sa vie. Par contre, le vivre-ensemble n'aurait-il pas besoin d'une telle expressivité afin de se positionner lui aussi à la face du monde? C'est cela qui sera notre fil conducteur, notre repère afin de nous diriger tout au long de cette réflexion.

L'ESSAI

Avant d'aborder directement les questions méthodiques, ou plutôt philosophiques qui concerneront cette réflexion, nous devons d'abord préciser un point important de notre méditation : la forme et l'esprit général que nous voulons donner à celle-ci. Généralement, lorsque nous faisons référence à un essai, c'est pour mentionner clairement que l'intention de l'auteur n'est pas scientifique, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à divulguer « la Vérité », ou mieux, qu'il ne vise pas que son discours soit l'égale objectivité de la réalité du réel qu'il veut nous dévoiler par son écrit. « L'esprit scientifique », qu'il ait comme domaine d'investigation la Nature ou la vie humaine, a pour mission de regarder les choses en elles-mêmes, pour ce qu'elles sont, et ce, en se dégageant le plus possible de tous critères subjectifs. Cet « esprit scientifique » vise donc à atteindre ce que nous nommons, l'objectivité, c'est-à-dire le fait de se porter seulement sur l'objet (« *ob-ject-vité* »)⁶. L'étude objective est par le fait même, celle qui ne prend en considération que le réel lui-même, qui ne veut pas être un « jugement » de valeur et encore moins un avis sur le réel, mais bien une investigation qui se prouve à chaque fois à son simple contact. En ce sens, « l'essayiste » bénéficie, de la part du lecteur, d'une plus grande marge de manœuvre, puisqu'on ne s'attend pas de lui qu'il fasse avancer la science, ni que son discours soit l'exacte « représentation » du monde. Néanmoins, il « s'essaye », lui aussi, à montrer ce que la réalité du réel est, bien qu'il doive, bien sûr, garder à l'esprit que son travail constitue, précisément ce que l'étude objective tentait d'éviter, soit un jugement, une interprétation s'ancrant dans la subjectivité réceptive de l'auteur. L'essai n'aurait, de la sorte, pas la même visé, il

⁶ Pour une plus ample explication de l'« ob-ject-vité » voir : HEIDEGGER. *Interprétation phénoménologique de la critique de la Raison pure de Kant* », Gallimard, 1991 P.10-14

ne chercherait pas à faire concurrence au traité scientifique, il cherche seulement à s'exprimer en assumant la subjectivité qui est la sienne.

Cependant, il faut faire très attention ici. Donner la forme d'essai à une réflexion, ce n'est pas s'accorder un droit permettant d'aller dans toutes les directions et de dire ce que bon nous semble. L'essai n'est pas une « couverture » pour signaler à tous, que ce qui sera dit ne doit pas être jugé sévèrement, car cela ne constitue justement qu'un « essai ». L'essai ne permet donc pas de dire n'importe quoi, il a besoin d'une structure interne claire et établie ou comme nous disons si bien : « il doit se tenir debout ! ». Malgré le fait que son discours ne vise pas à échanger sur le terrain de la science, il ne doit pas devenir pour autant sans vérité, au sens de n'avoir aucune correspondance avec ce qu'il tente d'explorer. Dans cette optique, « l'essayiste » doit lui aussi se doter d'une « méthode » d'interrogation, d'une façon propre de questionner le monde, qui bien qu'admettant sa subjectivité, doit néanmoins se tenir dans le vrai.

Ainsi, nous nous trouvons devant un paradoxe : d'un côté, l'essai prend ses distances envers l'étude scientifique, qu'il ne cherche pas à jouer dans ce registre et n'a donc pas les mêmes aspirations que celle-ci, mais d'un autre côté, l'essai ne doit pas tomber dans la simple fantaisie et l'imagination de l'auteur. En fait, nous sommes devant la célèbre division des sciences en deux catégories distinctes, soit celles de la Nature et celles de l'Esprit. Cette différenciation des sciences serait originaire de Dilthey et dans les débats à l'intérieur du néo-kantisme a, tout comme Kant l'avait lui-même instauré dans sa « *critique de la Raison pure* » entre la science et la métaphysique, placé entre ces deux champs d'investigations une frontière qui ne peut être franchie sans basculer hors de la connaissance objective. Dilthey n'entrevoyait pas dans cette distinction (distinction qui, à bien des égards, tient toujours aujourd'hui) des sciences dites pures et celles humaines, un problème rendant impropre à la recherche le domaine de l'Esprit, mais bien plutôt, la nécessité pour s'interroger à propos de ces dernières, de se doter d'une nouvelle

méthode et qui ne serait pas celle proposée par le positivisme⁷. Sans aller dans tous les menus détails de ces débats, il est néanmoins nécessaire de montrer que les divisions entre l'objectivité des sciences de la Nature et la « subjectivité » de la philosophie et des sciences de l'Esprit, n'est pas simplement un problème du regard de l'auteur, mais bien un enjeu réel, pratiquement insoluble, qu'entraîne à chaque fois la réflexion lorsqu'elle se porte sur des enjeux de la sphère humaine. En ce sens précis, les « sciences politiques » jouent parfaitement sur les deux tableaux et perpétuent ainsi merveilleusement cette ambiguïté, car elles se tiennent, selon le « politologue » en question, soit dans la science objective, soit dans les philosophies de l'Esprit. Ainsi, contrairement à l'économie qui semble désormais avoir rejeté son chapeau de philosophie pour ne mettre que celui de science mathématique, les sciences politiques, quant à elles, ne l'ont jamais complètement délaissé, le gardant toujours en réserve lorsque les occasions réflexives s'y prêtent.

Par contre, en montrant l'amplitude des divisions qui existent entre les sciences et la philosophie, entre l'objectivité et l'essai et qui, encore aujourd'hui, ont de nombreux impacts sur notre conception de ce que doit être les sciences humaines, nous n'avons pas exposé notre propre position concernant ce qui doit être entendu ici par essai. Nous disions plus haut que l'essai doit néanmoins se tenir dans le vrai, mais de quel genre de tenue s'agit-il? Bien que nous n'avons aucunement l'intention de prétendre que notre méditation soit du registre même de l'œuvre d'art, la réflexion que porte Heidegger sur celle-ci peut nous être très éclairante pour entrevoir la position que nous escomptons tenir au cours de cet essai. Dans son texte « *L'origine de l'œuvre d'art : œuvre et vérité* » dans « *Chemins qui ne mènent nulle part* » il nous dit :

« être-œuvre signifie donc : installer un monde... Un monde s'ordonne en monde, plus étant que le palpable et que le préhensible où nous nous croyons chez nous. Un monde n'est jamais un objet consistant placé devant

⁷ Ces débats sont discutés par HEIDEGGER dans *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Gallimard, 2005, P.33-51

nous pour être pris en considération. Un monde est le toujours inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons, aussi longtemps que les voies de la naissance et de la mort, de la grâce et de la malédiction nous maintiennent en l'éclaircie de l'être. »⁸

Si dans l'art littéraire que constitue par exemple le roman, nous ne nous entendons pas à ce que l'auteur nous dit soit vrai, au sens d'être effectivement arrivé ainsi, sachant très bien qu'il ne s'agit pas d'une biographie authentique, nous n'y voyons pas pour autant un pur vide significatif sans corollaire dans le réel. Le roman érige à proprement parlé un monde, c'est-à-dire que l'univers imaginaire dans lequel il fait jouer ses personnages, bien qu'irréel, nous montre pourtant ce qui est auprès de nous. Que ce soit en racontant la folie qui nous est tous un peu impartie, les fantasmes, les rêves, les idées qui habitent en secret notre « monde » intime, l'auteur romanesque parvient à faire évaporer les frontières entre l'apparence et la vérité, il nous installe (pour reprendre les mots de Heidegger) dans son monde. Sa parole n'est pas objective, vraie, réelle, tangible et pourtant le monde dans lequel elle se tient est vrai, le roman se tenant donc lui aussi dans la vérité.

Comme nous le soulignons, nous n'avons pas la prétention d'être ici, avec cette méditation, une « œuvre », ni même un tant soit peu littéraire, cela n'est pas dans nos moyens, mais nous utilisons néanmoins cette métaphore afin de bien montrer comment nous entrevoyons le travail philosophique sous la forme de l'essai. En fait, nous pourrions dire que ce qui diffère, outre bien sûr la portée définitivement plus modeste qui est la nôtre, ce sont les moyens qui seront utilisés pour installer le monde dans lequel nous allons nous mouvoir pour appréhender l'éthique. La philosophie n'est pas sans méthode ni structure, méthode et structure qui seront d'ailleurs l'objet de plus ample réflexion dans ce qui suit, elle ne parle pas non plus comme un roman, mais par contre, sa finalité quant à elle, est bel et bien celle de dévoiler la tenue vraie du monde qu'elle observe. Dans cette optique, la position de l'essai devient plus claire : non, il n'est pas un traité ou une étude

⁸ HEIDEGGER. *Chemins qui ne mènent nulle part : L'origine de l'œuvre d'art*, Gallimard, 1962, P.47

scientifique prouvant à chaque fois sa validité sur les objets qu'il rencontre, non, il n'est pas dénudé de subjectivité, mais simultanément à ceci, oui, il tente bel et bien de dévoiler le vrai du monde observé, oui, il se structure de manière à ce que sa parole puisse être entendue et comprise par d'autres, oui, il a la volonté de se tenir dans le vrai. De la sorte, la dualité que nous avons rencontrée entre ce qui est du regard de la science et ce qui est du recours à l'Esprit de la philosophie, et qui, à bien des égards, nous mène trop souvent à catégoriser chacun sous des épithètes différents (selon notre propre position dans ce débat), est complètement évaporée par la forme de l'essai. Non pas que la dualité n'est plus effective dans le réel, ni que l'essai soit la forme nouvelle et idéale pour entreprendre à neuf tout ce qui fut objet de préoccupation pour l'humanité, mais bien plutôt que par la position assumée qui est la sienne, le débat ne se pose plus, l'essai en fait abstraction, se contentant de dire le plus solidement possible se qu'il voit devant lui.

Voilà donc l'objectif de cet essai : faire voir de manière la plus assurée qui soit ce qu'il en est de l'expérience éthique qui nous entoure et qui exige de nous positionnement. Ce « faire voir » se construira en empruntant, chez des philosophes « célèbres », des thèmes et des éléments de leur propre réflexion, mais qui seront ici médités dans le cadre strict d'une réflexion sur l'expérience éthique; il ne s'agit donc pas, bien sûr, de commenter l'ensemble de ces œuvres et encore moins en faire une histoire de la philosophie de l'éthique, mais seulement d'explorer avec eux les liens possibles entre l'expérience éthique et l'expressivité du politique. Certes, nous allons discuter d'approches philosophiques qui peuvent, à première vue, sembler bien éloignées de cette intention première, mais ce que nous essayerons ici sera de voir comment ce mode d'expressivité humaine se retrouve au sein du vivre ensemble, et ce toujours en gardant à l'esprit la position qui est celle de l'essai. En cherchant à nous installer solidement dans le monde que nous serons amenés à dévoiler, nous ne viserons jamais à faire progresser la science ou « la Vérité », mais seulement à guider la réflexion, à lui donner un paradigme possible d'où elle pourra

dorénavant s'ériger. Malgré les « largesses » épistémologiques accordées à l'essai, les souplesses stylistiques données à l'auteur, cette forme réflexive n'est pas un laissez-passer pour dire ce que bon nous semble. Au contraire, le danger devient, en quelque sorte, plus périlleux pour l'essai que pour l'étude scientifique. Car si cette dernière n'a besoin, pour convaincre son auditoire de la vérité de son dire, que d'une preuve *objective*, il en va tout autrement pour l'essai, qui n'ayant jamais de telles assises, devra toujours montrer sa tenue-vraie par la solidité interne de son dire et sa capacité à se faire entendre. Dans l'ouverture d'esprit qui a depuis tout temps caractérisée les « sciences politiques », l'essai a sa place comme forme réflexive à côté des autres moyens utilisés par celles-ci. Nul besoin de compétition épistémologique, chacun ayant son bon droit à l'intérieur de cette discipline, les idées ne se défendant pas tant par les moyens par lesquels elles ont été obtenues, mais peut-être davantage par leurs tenues (solides ou non) qui les caractérisent en elles-mêmes. **En ce sens, l'essai n'est pas un affront fait à la vérité, seulement un autre moyen par lequel elle est obtenue.**

LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Nous voici donc maintenant rendus à la seconde étape de cette introduction, soit la présentation de l'attitude méthodologique que nous escomptons adopter pour mener à bien cette méditation. En effet, si nous n'avons cessé jusqu'ici d'affirmer que l'essai nécessitait lui aussi, à sa manière propre bien sûr, une structure claire et définie, il faut parallèlement à cela que cet horizon « épistémologique » soit proprement dégagé et discuté. Cette escale devient de la sorte importante pour non seulement clarifier la manière dont nous comptons dévoiler les choses, la façon dont nous espérons nous disposer à elles, mais aussi pour montrer ce qui doit être entendu par ce regard réflexif et ce qu'il implique pour celui qui espère l'adopter.

Voilà pourquoi nous allons devoir faire un arrêt à chacune des approches qui seront les nôtres, et ce, en commençant immédiatement par la phénoménologie.

Cette expression est loin d'être univoque dans « l'histoire » de la philosophie. Parfois, elle signifie une réponse offerte contre le courant dit « rationaliste », riposte initiée, selon certains, à partir de Nietzsche. À d'autres occasions, elle désigne l'une des œuvres majeures de Hegel, ou encore, nous pouvons associer la phénoménologie au mouvement « existentialiste » qui marqua particulièrement le début du XX^e siècle en France et en Allemagne (Merleau-Ponty, Sartre, Husserl, Heidegger en tête). Ainsi, le sens que nous pouvons donner au regard phénoménologique sur le monde ne peut être réduit qu'à une seule détermination qui définirait ce qu'il doit être et donc, le sens que nous lui attribuons dépendra grandement de la position philosophique que nous adoptons pour le mener à bien. Néanmoins, à l'extérieur de tous ces débats, concernant d'ailleurs davantage l'histoire de la philosophie et de ses divers courants, il doit sans doute y avoir un socle « minimal » sur lequel chaque « phénoménologue » pourrait du moins s'entendre et y partager une intention commune. Voilà ce que nous tenterons d'identifier ici. Cela non pas en vue d'obtenir une idée de la phénoménologie hors de toute équivoque, c'est-à-dire hors de toutes controverses, mais plutôt d'y dégager ce qui pourrait être l'esprit général de ce regard philosophique pour la réflexion, esprit dont nous désirons désormais qu'il soit le nôtre aussi. En fait, de quoi est-il donc question lorsque nous affirmons que nous espérons adopter le regard phénoménologique afin d'appréhender l'éthique? Quelle est donc l'intention générale de cette approche?

Pour Heidegger, la recherche phénoménologique doit être conduite sous l'égide d'une seule et ferme maxime : *faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même ou formulé plus lapidairement « Aux choses*

mêmes! »⁹ Ce qui est donc exigé ici, c'est d'aller regarder la chose elle-même, observer, se laisser « captiver » par son apparition, et ce, en espérant la dévoiler aux autres comme elle se montre dans sa plus exacte tenue effective. Ainsi, ce qui se montre, ce qui fait son apparition dans le réel, doit de la sorte être observé à partir de sa propre éclosion et accueilli comme tel par le regard phénoménologique, qui tentera de la retransmettre intacte en parole. Par contre, pour se réclamer d'une attitude qui déclare aller « *aux choses mêmes* », il faut d'abord et avant tout postuler que les autres approches n'ont, en aucun cas, réussi un tel rapprochement. En quoi le regard phénoménologique aurait-il donc un « accès » privilégié sur la « *chose même* »? C'est pourquoi, afin de bien comprendre cette première explication de l'intention phénoménologique chez Heidegger, nous devons immédiatement la mettre en lien avec sa problématique générale qui parcourra l'ensemble de son œuvre, soit celle de *l'Être*.

Lorsqu'il dédia, en 1927, *Être et temps* à Husserl (philosophe qui fut, à bien des égards, l'élément déclencheur de sa propre réflexion philosophique), la « rupture », ou plutôt l'éloignement réflexif avec ce dernier était déjà bel et bien consommé. À ce stade de sa réflexion, Heidegger entrevoyait et critiquait déjà les insuffisances qui caractérisaient, selon lui, la phénoménologie de Husserl. Si « *l'intentionnalité* », c'est-à-dire le jet transcendantal de la conscience dans le monde, le fait qu'elle se dirige toujours déjà sur quelque chose constituait pour Heidegger une découverte inestimable pour la phénoménologie en général et sa philosophie en particulier, il n'en demeure pas moins que pour lui, cette « *intentionnalité* », dans son existence propre, était quant à elle restée libre d'interrogation. Dans cette optique, c'est comme si pour Heidegger, Husserl avait bel et bien regardé la « *chose même* » de la conscience, c'est-à-dire son « *intentionnalité* », son jet dans le monde, mais sans avoir observé ce qui le supposait, soit *l'Être* qui l'entoure à chaque fois. Dans son

⁹ Pour une plus ample explication de ce que Heidegger entendait par phénoménologie et de son rapprochement d'avec la pensée grecque voir : Heidegger. *Être et temps*, Authentica, trad, Emmanuel Martineau & 7 *La méthode phénoménologique de la recherche* P.27-35

cours, *Prolégomènes au concept de temps*, professé en 1925 et qui préparait déjà la publication de *Être et temps*, Heidegger conclut à propos de l'omission fondamentale de la phénoménologie en disant :

« Non seulement le sens de l'intentionnel, *donc l'être d'un étant déterminé*, est laissé indéterminé, mais des différenciations catégoriales (*conscience et réalité*) y apparaissent sans que la perspective directrice, *c'est-à-dire sans que ce suivant quoi cette différenciation est opérée, à savoir l'être*, soit éclairci quant à son sens, ni même seulement interrogé. »¹⁰

En simplifiant quelque peu, le reproche est de ne pas avoir poussé suffisamment loin l'investigation de la « *chose même* » que constitue le monde, car son être propre, le fait qu'il soit toujours déjà là et qu'il présuppose donc « *l'intentionnalité* », était pris pour acquis, à l'abri de tout questionnement ontologique. Pour Heidegger, la phénoménologie a dans cette perspective la mission de tenter de dévoiler l'être d'un étant (non l'étant lui-même, mais ce qui fait de lui un étant, son « *étance* », nous reviendrons, bien sûr, sur ce problème) ce qui caractérise sa réalité, son effectivité propre, bref interroger directement son existence et ce qui lui permet d'éclorre ainsi. Pour Heidegger, cela signifie, plus fondamentalement, questionner *l'Être* lui-même, c'est-à-dire s'étonner du fait qu'il y est toujours présent autour de nous, qu'il nous dévoile quelque chose plutôt que rien, et de cet étonnement, ne plus simplement le présupposer comme une évidence apodictique. C'est pourquoi Heidegger parle précisément « *d'ontologie fondamentale* » pour décrire l'enjeu de *Être et temps*, car au lieu de prendre pour acquis l'existence de l'homme et élaborer ensuite une réflexion à partir de ce donné patent (reproche général qu'il porte à l'encontre de pratiquement toutes philosophies métaphysiques post-platoniciennes), Heidegger va réfléchir et questionner justement cette existence, non pas pour la renier, mais plutôt pour espérer la regarder en elle-même, à partir d'où elle se montre. L'existence de l'homme dans le monde, son *Dasein*, devient donc, de la sorte, le fil conducteur

¹⁰ HEIDEGGER. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op.cit. P.191

pour approcher la question de l'évidence de *l'Être*. Car, ce n'est que par le Dasein que *l'Être* peut s'ouvrir au grand jour, que par lui qu'il obtient sens et recouvrement significatif, que par le Dasein qu'il peut y avoir monde¹¹. En ne présupposant plus *l'Être*, en allant l'interroger directement d'où il éclot, c'est-à-dire du Dasein, Heidegger a la prétention d'aller davantage à « *la chose même* » du monde que toute autre approche philosophique antérieure, car selon lui, que reste-t-il à questionner lorsque c'est l'existence effective de la chose (l'être de celle-ci) qui est sous l'inquisitoire!

Il faut cependant remarquer que les intentions philosophiques de Heidegger sont nettement plus élevées que les nôtres actuellement. Néanmoins, en méditant phénoménologiquement sur la question de *l'Être* et du Dasein, question qui d'ailleurs demeurerait dans son esprit la plus haute, Heidegger a pavé la voie à d'autres réflexions parallèles qui suivirent, en quelque sorte, ses traces, mais en se questionnant, cette fois, sur l'existence de phénomènes moins « totaux » que celui de *l'Être*. Ainsi, avoir l'intention d'aller « *aux choses mêmes* » peut s'entreprendre dans une multitude de champs réflexifs, comme ce fut déjà fait auparavant avec la peur, l'amitié, la joie ou la terreur et il peut donc, par le fait même, y avoir aussi une phénoménologie de l'éthique. Cependant, il faut bien garder à l'esprit la maxime qui dicte cette conduite, c'est-à-dire aller directement questionner l'existence de la chose en elle-même, s'étonner de son apparition et non de la prendre comme une évidence. **Ainsi, faire voir l'être de l'éthique, ce n'est pas dire que l'éthique existe bel et bien ici et là parmi nous, ni discuter de la forme législative que celle-ci doit désormais prendre dans le réel, pas plus que de cataloguer toutes les formes historiques et sociales que l'éthique put prendre au fil des époques, mais seulement tenter d'approcher son effectivité, de l'accueillir et de la retransmettre dans son être propre.**

¹¹ À propos de l'importance du Dasein pour la question de l'Être voir : HEIDEGGER. *Être et temps*, op.cit., & 4 *La primauté ontique de la question de l'être* P.11-15

Cependant, avant de poursuivre, une importante clarification s'impose ici. Nous avons jusqu'à maintenant utilisé la notion d'effectivité sans jamais clairement la définir, la juxtaposant même avec d'autres concepts tels que l'existence, ou le réel. Aller « *aux choses mêmes* » c'est s'interroger sur l'effectivité de celles-ci, mais que devons-nous entendre exactement par ceci? Ce terme fait partie intégrante de la *Phénoménologie de l'Esprit* (l'effectivité est une traduction du mot allemand Wirklichkeit) de Hegel et en constitue, à bien des égards, l'un de ses piliers importants. C'est donc de celle-ci que nous en tirerons notre propre compréhension. Ainsi, nous bénéficierons de cette explication, un double avantage : car, d'une part, nous pourrions mieux circonscrire ce qu'implique le concept d'effectivité chez Hegel et ce que nous entendrions désormais par cette expression importante pour la suite de cette méditation. Et, d'autre part, nous pourrions mieux comprendre les liens qui unissent les intentions respectives entre ces deux phénoménologies. D'ailleurs, dès l'ouverture de la préface de sa *Phénoménologie de l'Esprit*, dans le chapitre intitulé *Du connaître scientifique*, Hegel nous montre bien ce qu'il entend par le concept d'effectivité et en quoi il croit que par celui-ci, il réussira à se distinguer des autres approches philosophiques.

« Car la Chose n'est pas épuisée dans sa fin, mais dans son exécution, pas plus que le résultat n'est le tout effectif, mais de concert avec son devenir; la fin pour soi est l'universel inanimé, comme la tendance est la simple poussée qui manque encore de son effectivité, et le résultat nu est le cadavre qui l'a laissée derrière soi... Car, au lieu de traiter de la chose, un tel agir (celui de regarder simplement le résultat) est toujours au-delà d'elle, au lieu de séjourner dans elle (la chose) et de s'oublier dans elle, un tel savoir se saisit toujours de quelque chose d'autre, et demeure près de soi-même plutôt que d'être près de la Chose et de se livrer à elle. »¹²

De la sorte, pour Hegel, regarder l'effectivité d'une Chose équivaut à prendre en compte son déroulement concret, complet, exhaustif, que celle-ci entreprend durant son déploiement afin de parvenir à ce qu'elle est désormais. Ainsi, la philosophie, si

¹² HEGEL. *Phénoménologie de l'esprit I*, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993 P.21-22

elle veut obtenir le « *savoir absolu* » de la « *Chose même* », doit en accueillir aussi son devenir, et non se contenter du résultat visible apparaissant devant elle. Nous pouvons éclaircir cette position à l'aide d'un petit exemple de la vie courante : lorsque nous considérons a posteriori notre enfance, nous pouvons dire qu'elle fut merveilleuse, tragique, insignifiante, douloureuse et établir ce constat comme étant celui qui, « finalement », la résume le mieux. Cependant, établir par exemple, dû à la tendresse générale des parents, à l'aisance matérielle qui nous accompagna (le fameux « on n'a jamais manqué de rien ! ») ou encore grâce à de solides amitiés durables que notre enfance fut merveilleuse, cela n'est pas conforme à son effectivité, car cela reviendrait à prendre le résultat que l'on « sent » à ce moment comme « équivalent » de la chose elle-même. D'ailleurs, le constat que nous portons peut grandement varier selon l'état d'âme ambiant à partir duquel il est posé ! Postuler la finalité à titre d'effectivité c'est, en quelque sorte, oublier et recouvrir ce qui s'est « concrètement » déroulé, au nom de ce qui en est resté. Car, l'effectivité de notre enfance est d'une tout autre nature, elle rassemble plutôt tous les instants de peines, déchirements, passions, peurs, rivalités, joies et rêves qui parsemèrent son chemin et qui toujours l'accompagnèrent dans son devenir. Ainsi, aussi triste et tragique qu'ait pu être notre enfance (violence, pauvreté extrême, difformité, etc.) elle ne peut se résumer qu'à cette finalité, car dans l'effectivité (certes de manière moins prononcée pour les cas cités plus haut), il y aura toujours des moments de rire, de joie et d'espoir.

Le reproche que Hegel lance donc aux philosophies antérieures est exactement cette tendance à ne regarder que le résultat, c'est-à-dire vouloir résumer une chose à sa finalité ou au sentiment général qui s'en dégage au moment où elle est abordée, sans avoir, au préalable, montré l'exécution interne de son devenir, ce qui précisément lui a permis de se présenter ainsi. C'est en ce sens que Hegel donne comme titre (toujours dans la préface de sa *Phénoménologie de l'Esprit*) au chapitre suivant : *Dans quelle mesure la phénoménologie est négative ou contient le faux,*

car en montrant que le négatif, ce qui ne semble pas « concorder » avec la chose et qui vient la perturber dans son déroulement, est tout autant nécessaire, non seulement à la tenue présente de celle-ci, qu'à la possibilité d'y obtenir son savoir propre, Hegel cherche à inclure l'ensemble des moments du devenir dans sa réflexion. Il affirme donc, du même coup, contrairement aux philosophies affirmant que le mal est strictement une erreur due à l'imperfection du monde, que le regard philosophique doit désormais (pour aller « *aux choses mêmes* ») assumer cette part du négatif qui vient jouer et ébranler la chose, ce mouvement étant ce qu'elle est en propre, c'est-à-dire son effectivité¹³. L'effectivité de l'existence humaine n'est donc pas seulement caractérisée par le mal qui parfois en découle, ni seulement par les bonnes actions qui surviennent à l'occasion ou nos peines et nos joies, mais bien plutôt par la coexistence temporelle de tout cela à la fois.

Nous aurons tout le loisir de revenir plus tard sur cette considération du négatif dans la philosophie et de la méthode « épistémologique » qui en découle (la fameuse dialectique hégélienne), au cours de cet essai. Il ne faut pas, par contre, réduire l'effectivité, telle que nous l'entendons, simplement au mouvement dialectique de la négativité. L'effectivité est le déroulement concret, l'existence comme telle de la chose (émotion, travail, jeu, angoisse et combien d'autres « choses »), qui expriment tous, certes, une certaine relation avec la négativité, mais qui ne peuvent, en aucun cas, se limiter qu'à cet entretien dialectique. Ce qu'il faut donc maintenant retenir de ceci, c'est la teneur que prend désormais pour nous le concept d'effectivité. Prendre en compte et regarder directement l'effectivité, cela signifie pour nous, accueillir la chose dans son déroulement concret, en assumer chacun des moments qui s'y présentent (dialectique ou non), de manière à rendre en parole (autant que cela soit possible) l'intact mouvement de son devenir. En fait, nous pourrions résumer cette intention réflexive, par la maxime suivante : « aller voir ce qui se passe concrètement sur le terrain ! », mais qui au fond est le simple

¹³ Ibid. P.51-53

corollaire du « *Aux choses mêmes* » de Heidegger. Ainsi, nous pouvons bel et bien confirmer que l'intention phénoménologique est celle d'accueillir l'existence effective d'un étant quelconque, s'approcher, sans le déranger et le modifier par nos préjugés, de manière à n'en comprendre que son « être » et de le dévoiler aux autres comme tels. Si l'approche phénoménologique concernant notre enfance avait pour tâche, par exemple, de montrer les structures existentielles et essentielles ayant cours durant notre expérience du jeu par exemple (pouvoir, performance, tricherie, camaraderie, victoire, etc.), cette approche aura la même exigence envers l'éthique, c'est-à-dire tenter de dévoiler ce qui à chaque fois s'y déroule concrètement et qui fait que l'éthique existe bel et bien comme expérience humaine.

Cependant, une interrogation demeure présente, si l'intention phénoménologique est d'aller « *aux choses mêmes* », à l'existence effective de celles-ci, en quoi cette intention se distingue-t-elle de la prétention scientifique d'objectivité? La question se pose en effet, car Husserl (et, à bien des égards, Heidegger aussi) a prétendu tenir une position philosophique de « science des sciences », c'est-à-dire d'être à l'étude de ce qui rend justement possible l'existence des sciences et par le fait même, de la possibilité de l'objectivité comme telle¹⁴. Afin de bien comprendre la nuance qui sépare les deux approches, nous devons revenir à ce que nous avons soulevé plus haut, soit l'étonnement devant l'évidence monde. L'objectivité, comme intention scientifique, n'a pas pour mission interne de se questionner sur l'existence effective de son champ de recherche, ni d'elle-même, comme intention, d'ailleurs. L'objectivité d'un cancer, se mesure (à l'aide de radiographie bien sûr) à l'état d'avancement de celui-ci, de l'emprise qu'il a sur le corps, des impacts qu'il produit, et de cet « objet » bien saisi en lui-même, le médecin pose le traitement adéquat afin de le résorber et tenter de guérir le patient. Le cancer est donc un objet qui existe bel et bien parmi nous et dont l'on ne doit pas nécessairement, si l'on veut faire progresser la science, questionner sans cesse

¹⁴ Voir, pour HUSSERL. *La crise des sciences en Europe*

l'apparition effective, mais plutôt le prendre pour lui-même comme objet. C'est en ce sens que l'on peut étudier le cancer dans une salle de cours ou à l'aide de manuels scolaires, le cancer étant retiré de son effectivité concrète, c'est-à-dire écarté du vécu qu'il l'accompagne, afin de mieux le connaître à titre « d'objet pur ». L'effectivité d'un cancer, dans le cadre d'un événement de vie, ne concerne pas seulement l'envergure physique que ce dernier prend dans notre corps, mais réfère davantage au comment « concrètement » le cancer peut être vécu comme expérience. Regarder l'effectivité d'un cancer, c'est regarder son effet réel sur celui qui le porte, l'espoir de guérison, les réactions secondaires, les relations familiales, les dispositions internes, bref tout ce qui effectivement accompagne toujours simultanément le cancer. Ainsi, nous pouvons dire que la phénoménologie s'intéresse à faire voir l'être du cancer, le ce en quoi il est comme réalité, tandis que la science n'a pour mission que de détruire (cela dans notre plus grand intérêt) cet objet afin d'y obtenir la rémission du patient.

Il n'y a pas lieu ici, dans cet essai, de contester la légitimité d'une telle approche scientifique objectivante, ni de réclamer, à l'instar de certains phénoménologues passés, une supériorité philosophique concernant le savoir authentique ou même, concernant laquelle de ces approches est la plus « bénéfique » ou fondamentale pour la connaissance humaine. Cependant, la différence entre l'intention scientifique et l'intention phénoménologique est que cette dernière, de son étonnement renouvelé devant l'existence de la chose, ne la recouvre pas sous la forme d'un objet consensuel devenu tacite qui nous édicterait ce qu'elle est à chaque fois, mais détournée de son monde. Le cancer est bien plus qu'une tumeur et désirer regarder son effectivité implique d'accueillir ce qui s'y déroule concrètement selon les possibles dispositions de chacun¹⁵. Ce n'est que dans cette seule optique qu'il est possible d'aller « *aux choses mêmes* », c'est-à-dire d'aller regarder leur existence effective, l'être de cet étant.

¹⁵ Référence à la célèbre formule d'Hegel « L'Esprit est un os » utilisé pour décrier l'abus d'objectivité fait par l'intention scientifique.

Néanmoins, il demeure un dernier point à éclaircir, car malgré que nous venons de différencier les intentions scientifiques de celles phénoménologiques en précisant que ces dernières vont voir l'existence de la chose en elle-même, ce qui en accompagne le parcours effectif, nous n'avons pas abordé la question concernant comment « réussir » à aller à cette fameuse chose même! En effet, comment garantir que ce que le phénoménologue rapporte concernant la chose est la chose en elle-même, sa vraie existence authentique et non pas simplement l'interprétation personnelle que ce dernier porte sur l'être de celle-ci? La nuance est importante, car d'un côté, il faut admettre que l'accueil du phénomène est laissé au soin d'une subjectivité particulière et que celle-ci est toujours disposée selon le monde ambiant, mais pareillement, il ne faut pas, d'un autre côté, que dans son explication il n'y ait que cette subjectivité. Nous retournons, en quelque sorte, à notre première problématique concernant l'essai, qui consiste à savoir si ce dernier n'est pas inévitablement condamné à n'être qu'un point de vue parmi des milliers d'autres. Accueillir la chose même, son existence effective, ce qui est l'intention phénoménologique, implique donc certes la subjectivité, mais de telle sorte que celle-ci cherche à ne se disposer que pour l'accueil recueillant. Tel un juge ou un arbitre, le phénoménologue n'a pas un regard objectif sur « l'affaire » ou « l'action » présentée devant lui, il souhaite plutôt avoir seulement la neutralité qui lui permettra de saisir ce qui s'est effectivement produit. Bien que des préjugés, des erreurs d'interprétations, des dispositions internes particulières, cohabitent continuellement avec sa vision, celle-ci ne se met au service que de ce qu'il y a à voir, désirant simplement à chaque fois avoir été le plus impartial possible.

Nous pouvons maintenant résumer l'intention phénoménologique plus clairement et comprendre les liens qui ont uni, malgré, par ailleurs, de grandes divergences philosophiques, les penseurs ayant eu comme « méthode » la phénoménologie. Cette intention est d'aller s'étonner devant la chose même, devant le fait que celle-ci existe bel et bien parmi nous et d'accueillir cette effectivité,

recevoir cet être par l'entremise d'une subjectivité disposée à la neutralité réceptive. Ainsi, faire une phénoménologie de l'éthique, implique d'abord le constat étonné que parmi nous, il y a bel et bien quelque chose comme de l'éthique, le fait que nous nous positionnons dans le monde, et que ce phénomène a de la sorte une certaine effectivité dans l'expérience humaine. **L'éthique est bel et bien parmi nous, et c'est justement cet être qui devient désormais en question. Il faut regarder ce phénomène dans son déroulement concret, c'est-à-dire aller voir ce qu'il implique réellement dans l'expérience humaine, de manière à ne pas recouvrir cette effectivité sous des préjugés ou jugements qui ne se contenteraient que de l'explication morale de leur propre position.** Non pas que nous n'ayons pas nous-mêmes des positions éthiques, et mêmes politiques, au contraire, cela paraît inévitable, mais plutôt, qu'en allant poser le regard simplement sur l'existence effective de telles positions, celles-ci deviennent, en quelque sorte, « hors d'usage ». Que nous soyons de gauche ou de droite, pour ou contre l'avortement, que nous qualifions certains comportements et pratiques sexuels comme étant impropres pour Soi, ou que nous jugions immorales quelques-unes des dispositions humaines, cela n'a aucune importance ici, car ce qui est questionné, c'est l'existence effective d'un pareil positionnement et ce que ce dernier implique, c'est-à-dire ce qui le rend possible. En résumé, cette phénoménologie de l'éthique a donc pour intention principale d'aller elle aussi « *aux choses mêmes* », c'est-à-dire interroger l'existence effective de notre positionnement mondain, de manière en n'en rendre compte de façon la plus neutre possible. Cependant, afin d'en rendre compte et d'expliquer l'effectivité de l'éthique, il nous faudra, là aussi, une façon de construire notre vue.

LA CRITIQUE

Nous voici donc maintenant rendus à la seconde escale « épistémologique » de cette introduction, celle portant sur la critique. Si l'intention phénoménologique nous a permis de mieux comprendre comment nous espérons nous disposer afin d'aborder l'éthique, montrer ce qui en elle nous intéressera plus particulièrement, elle ne nous a pas révélé comment la description du phénomène devrait être faite. Il faut retransmettre aux autres, le plus intact possible, le déroulement effectif de l'éthique (cela est notre mission phénoménologique), mais cette retransmission doit, par ailleurs, se structurer de manière à établir clairement ce qui doit être décrit et comment nous devons le décrire. Ainsi, le regard phénoménologique devant l'existence de l'expérience éthique doit être conduit par l'entremise des interrogations suivantes : comment cette expérience est possible ? Comment s'exprime-t-elle ?

Aux premiers abords, faire une « critique » signifie donner son « opinion » à propos d'une chose que nous venons d'analyser. Ainsi, le critique d'art par exemple, soumet ce qui se présente à lui à un « test de goût », regardant les aspects esthétiques, techniques, créatifs, pour ensuite donner sa critique, c'est-à-dire son jugement sur l'œuvre en question. Cependant, il ne faut pas réduire le rôle du critique à celui d'une personne qui ne cherche qu'à trouver des reproches ou à glorifier chaque chose qui se présente à lui. Il est vrai qu'à bien des égards, c'est aujourd'hui ce rôle qui semble fort proéminent chez cette classe particulière d'individu (les conditions médiatiques actuelles l'exigeant peut-être), mais il ne faut pas limiter le critique à un simple rôle de polémique ou de « perroquet » du

consensus ambiant. Celui-ci doit se donner la peine de « cerner », dans son ensemble, l'objet qu'on lui soumet, regarder celui-ci dans tous ses menus détails. En ce sens, le critique est davantage un examinateur méticuleux des choses, qu'un simple juge esthétique de celles-ci, puisqu'il ne doit pas seulement vouloir y montrer son appréciation, mais aussi comprendre comment celle-ci se présente.

Afin de poursuivre ces deux courtes pistes de discussion (interrogation sur les conditions de possibilités et le critique comme examinateur méticuleux), de nous donner un cadre plus large pour comprendre l'expression de « critique », ainsi que de montrer son importance dans le cadre de notre méditation, il est essentiel de faire un arrêt sur le projet kantien en général et bien sûr, sur l'intention philosophique de ses fameuses « *critiques* ». En fait, nous pouvons, sans nous tromper, affirmer que le criticisme, comme méthode d'investigation, et Kant sont pratiquement indissociables. Ainsi, si nous désirons mieux cerner le véritable rôle qui est assigné au critique afin de mener son exploration, une compréhension précise de l'intention « méthodologique » de ce philosophe s'avère non négligeable, ou plutôt, inévitable. Dans un cours que Heidegger professa en 1927-28 et publié sous le nom *Interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure » de Kant*, celui-ci nous résume très bien l'intention fondamentale que Kant exprimait par l'entremise ses « *critiques* » et sa portée à l'intérieur de la métaphysique de l'époque :

« Nous pouvons d'abord résumer ainsi schématiquement la réponse à la question : que signifie « critique de la raison pure » ? ; qu'elle soit une recherche transcendante en tant que re-fondation de la philosophie transcendante ou ontologie, qu'elle soit la re-fondation transcendante de l'ontologie en général... Par suite, la re-fondation de la métaphysique comme science n'est pas seulement en général re-fondation de la philosophie transcendante ou de l'ontologie, mais en même temps délimitation et restriction de la connaissance a priori possible par pure raison – elle est une « Critique »¹⁶

¹⁶ HEIDEGGER, MARTIN. *Interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure » de Kant*, texte établi par Intraud Görland, traduit par Emmanuel Martineau, Gallimard, 1982 P.71-73

Premièrement, avant d'aller plus loin, nous devrions peut-être éclairer ce dont il question ici par la formule « *re-fondation transcendantale de l'ontologie en général* ». Pris au sens strict, le mot ontologie semblerait signifier « science de l'être », c'est-à-dire la connaissance de l'être en tant qu'être, bref l'ontologie serait ainsi la réflexion à propos du savoir vrai de l'être. Sans vouloir réduire tous les débats philosophiques concernant l'ontologie à cette simple description, celle-ci nous aide à rapidement comprendre que cette « quête » ontologique. Cette quête, quasi intemporelle, viserait, en quelque sorte, à « résoudre » la question de ce que l'être *est* en tant qu'être, ce en quoi, comment et pourquoi il est, tel qu'il est là devant nous. Voilà comment nous pouvons résumer, très succinctement, l'ambition de la question ontologique.

Cependant, il faut faire attention ici, la compréhension de ce qu'*est l'Être* n'est pas la même chez Kant que celle que nous avons exposée plus tôt avec la phénoménologie chez Heidegger et Hegel. Il n'est pas question d'une interrogation « scientifique » à propos de l'existence effective d'une chose (désormais entendu comme interrogation sur le complet déploiement temporel de celle-ci). Au contraire, chez Kant, et pour reprendre l'expression de Heidegger lui-même, l'être est considéré d'emblée comme ayant le caractère d'un étant « *sous-la-main* », c'est-à-dire ce qui apparaîtrait « matériellement » là, et à chaque fois, au cours de notre expérience (qui serait donc toujours à notre disponibilité). Selon Heidegger toujours, Kant serait ainsi resté dans l'esprit philosophique de son temps, entrevoyant encore *l'Être* sous l'idée de Nature et ce serait précisément cette attitude qui serait la cause, comme de nombreux autres avant lui, qui fit que Kant préconisa la « *connaissance pure* » sous l'angle de la mathématique et de la physique¹⁷. En cherchant ce qui caractérise à chaque fois cette « Nature sous-la-main » qui environne l'expérience humaine, Nature devenant, pour ainsi dire, *l'Être*

¹⁷ Ibid. P.33-38

général à connaître, Kant va donc tenter de la décortiquer afin de montrer ce qui en permet son expression, ou si vous préférez, le ce par quoi celle-ci est rendue possible (qui dans le cas de Kant signifie « *l'entendement pur* »). Nous pouvons maintenant un peu mieux comprendre le célèbre reproche que Hegel porta à la philosophie kantienne et ses disciples, déclarant que ce formalisme n'était finalement que l'équivalent d'un pauvre squelette dépourvu de toute vitalité¹⁸. En effet, en s'interrogeant à propos de l'être comme rapport « pur » avec l'étant sous-la-main, Kant se trouve certes à lui donner des propriétés (sa table des catégories pures) et qui la rend la même chez nous tous, une sorte d'ossature formelle et universelle « filtrant » chaque apparition. Par contre, parallèlement à ceci, malgré l'apport incontournable de la recherche kantienne, cette ossature catégorielle, cherchant à dévoiler l'expérience sous sa forme d'expression pure, ne peut en rien dévoiler l'effectivité complète de *l'Être* (tel qu'envisagée par la phénoménologie), puisque le devenir d'une chose ne peut en aucun cas se résumer à l'intérieur d'une rigide table des catégories. L'existence effective du rapport mondain englobe pour nous davantage, regroupant tout un complexe de phénomènes vécus et que cette interrogation, à teneur plus « scientifique », n'a pas cru bon d'explorer directement (mis à part peut-être dans la *Critique de la faculté de juger* nous y reviendrons).

Par contre, laissons cette question des catégories pures chez Kant, afin de poursuivre notre explication sur le rôle que le critique doit tenter de s'assigner pour accomplir sa tâche. Ainsi, tel que nous venons de l'aborder plus haut, Kant est un philosophe s'intéressant d'abord à la question de l'ontologie en général, mais simultanément, il s'intéresse à celle-ci afin de mener à bien ce que Heidegger appelle sa « *re-fondation* » et c'est en ce sens qu'il adoptera la position de la philosophie transcendantale. Il nous faut donc maintenant, en second lieu clarifier cette expression. En fait, par le terme « transcendantal » nous devons comprendre qu'il est question de tout ce qui « précède » l'expérience, ou comme le dira si

¹⁸ HEGEL. *Phénoménologie de l'esprit* op.cit., P.61-63

souvent Kant lui-même, ce qui lui est « *a priori* » et qui, de par le fait même, rend cette expérience possible. Cette approche transcendantale fait en sorte que nous devons non seulement exclure tout ce qui en découle directement (la suite empirique des choses), mais aussi tout ce qui semble être au-delà de l'expérience comme telle. Car contrairement à tout ce qui est considéré transcendant, c'est-à-dire ce qui se veut être au-dessus de notre expérience et de la dépasser, l'approche transcendantale renvoie plutôt, quant à elle, à ce qui lui est nécessaire *a priori* et qui, d'autre part, doit nous être tous imparti.

L'un des exemples fréquemment cités pour expliquer le transcendantalisme kantien est le principe de causalité nous permettant de dire, par exemple, qu'après l'éclair survient toujours le tonnerre, ou que si je lance une chose dans le ciel elle finira bien par retomber. À première vue, cela peut nous sembler un simple acquis « théorique » conquis suite à maintes expériences répétées de ce même phénomène, mais pour Kant (et c'est peut-être là la percée fondamentale du transcendantalisme), il fallait d'abord et avant tout que l'entendement de l'homme possède en lui même « l'idée » d'une causalité comme telle pour qu'une telle association puisse voir le jour. En effet, comment l'humain pourrait-il connaître quelque chose comme de la causalité, si son esprit ne lui en avait pas d'abord fourni la possibilité? La philosophie transcendantale prend donc la forme d'une interrogation sur les conditions de possibilité nécessaires pour l'existence formelle d'une chose et qui maintenant, rapporté à l'horizon kantien, signifie les conditions de possibilités de la « *connaissance pure* » en dehors de la spéculation métaphysique. Ainsi la re-fondation transcendantale de l'ontologie vise à montrer, d'une part, que les conditions de possibilité de la « *connaissance pure* » doivent nécessairement se trouver, *a priori*, chez l'homme (ce que l'on nommera la révolution copernicienne), mais vient, d'autre part, circonscrire celle-ci à ce qui se confirme à chaque fois, chez nous tous, à l'intérieur de cette même expérience.

« On peut dire que toute la philosophie transcendantale, qui est la préface nécessaire de toute métaphysique, n'est-elle même pas autre chose que la complète solution du problème ici posé (celui du comment sont possibles des connaissances synthétiques a priori), mais systématiquement disposé et développée et que par conséquent, on ne possède jusqu'à présent de philosophie transcendantale; car ce qui en porte le nom est proprement une partie de la métaphysique, alors que cette science doit d'abord rendre possible la métaphysique et par suite la précéder.»¹⁹

Cela nous amène directement au troisième point de notre explication concernant le rôle du critique tel que compris par Kant. Car en réfléchissant sur les conditions de possibilité nécessaires à la « *connaissance pure* » ou, si vous préférez, à l'ontologie, Kant se trouve certes à se positionner du côté du transcendantalisme, du « règne » de la raison sur la connaissance mondaine, mais il vient, du même souffle, circonscrire celle-ci à ce qui se présente « formellement » dans l'expérience, excluant ainsi de sa « vérité », tout élément spéculatif ou ayant trait à son devenir empirique. Premièrement, cela signifie que des thèmes « métaphysiques », tel que l'immortalité humaine ou l'existence de Dieu par exemple, sans être reniés en tant que question nécessaire à l'exercice de la raison (nous le verrons lors de notre explication de la *Critique de la raison pratique*), sont néanmoins exclues des « *connaissances pures* » possibles, celles-ci devant se limiter à ce qui se présente à chaque fois chez chacun de nous (limitations décrites dans la table des catégories). Ainsi, outre cette limitation de la raison, tentant de la mettre en dehors des dangers de la métaphysique dogmatique, Kant se doit, par ailleurs, d'exposer, dans un plan (pour reprendre la formule de Heidegger) « *systématiquement disposé et développé* », ce que la raison est chez chacun de nous et ce qu'elle permet d'ouvrir comme possibilité à tous. Voilà donc les deux tâches de la philosophie transcendantale telle qu'envisagée par le criticisme kantien : établir l'ossature formelle du phénomène envisagé, c'est-à-dire montrer le mode d'expression universelle par lequel celui-ci se déploie et exposer les conditions de possibilité ou

¹⁹ KANT. *Prolégomènes à toutes métaphysiques futures qui pourraient se présenter comme science*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1957, P.38.

transcendantes, pour qu'il en soit à chaque fois ainsi. La seconde tâche critique, quant à elle, découle directement de la précédente, soit de limiter la critique à ce qui advient dans l'expérience et ne pas s'aventurer au-delà de cette ossature formelle ou, comme le dira beaucoup mieux Kant dans sa *Critique de la raison pratique*, apprécier la raison autant pour ce qu'elle donne à connaître que pour ce qu'elle a à jamais gardé sous son mystère²⁰.

Nous pouvons donc désormais mieux comprendre ce qu'implique le criticisme chez Kant de même que le rôle qui incombe au critique. Ce dernier devrait donc s'assigner la tâche de montrer et expliquer comment le phénomène se déploie, tenter d'y faire voir son exécution formelle, universelle, et cela, toujours en s'assurant, bien sûr, d'exposer les conditions de possibilité transcendentes de celui-ci. Mais simultanément, le critique a aussi le devoir de se limiter et, en quelque sorte, garder une certaine humilité face à ce qu'il n'est pas en mesure de juger, plus grand que lui, ou qui lui semble tout simplement au-delà de l'expérience qu'il envisage à cet instant. Comme Kant l'affirmait lui-même, il ne s'agit jamais de connaître la chose « en soi », cela est d'emblée hors de portée au commun des mortels, mais plutôt d'y faire reconnaître à chacun le phénomène en tant qu'apparition formelle de notre expérience. Attentivement, le critique analyse, observe, décrit, divise et explique ce qui devient pour lui objet de son questionnement, mais il ne doit pas aller s'aventurer trop loin et doit donc conserver le silence sur ce qui en est au-delà. Chez Kant (cela est d'ailleurs visible partout dans son œuvre), cela se traduit au fait qu'il n'a seulement voulu décrire le plan formel et universel de la faculté dont il veut extraire les conditions de possibilité transcendentes, tout en montrant à chaque fois, là où il fallait se limiter, ou plutôt, avouer les pas entrepris sur le terrain de la métaphysique (ceci est particulièrement vrai pour la *Critique de la raison pratique* dont le fameux impératif catégorique est,

²⁰ KANT. *Critique de la raison pratique*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard édition folio, 1985 P.198

de l'aveu même de l'auteur, un idéal suprasensible, le Bien suprême étant fort peu probable dans l'expérience finie).

À bien des égards, il n'a va pas autrement pour le critique d'art que nous avons évoqué plus haut à titre d'exemple. Ce dernier a tout autant le devoir d'exposer et de décortiquer l'œuvre dans ce qu'elle est, tenter d'y découvrir ce qu'elle peut nous faire sentir, ce qui chez nous l'accueille de la sorte, et ce, seulement afin de nous faire part de ce qui se présente comme expérience esthétique. Cependant (du moins, dans la mesure du possible), il doit se restreindre dans ses jugements appréciatifs, ne pas se prendre pour « le » connaisseur de la chose en soi artistique, laissant ainsi toujours à l'art et à l'artiste leur transcendance, quasi mystique, et si importante à l'expérience esthétique. Un « bon » critique ne devrait pas dire « telle toile est belle ! » ou « tel artiste est un pitoyable fossoyeur ! », mais plutôt, devrait se contenter d'expliquer ce comment l'œuvre s'exprime, ne cherchant jamais à s'aventurer sur les chemins évaluatifs qui finalement, en toute lucidité et humilité, seule l'histoire humaine pourra « décider » !

Tout ceci semble nous avoir conduits bien loin de notre thème principal de l'éthique. Car une fois de plus, nous devons souligner que notre intention réflexive n'est pas aussi générale et fondamentale que ce que Kant escomptait accomplir avec sa *Critique de la raison pure*. Il n'est pas question ici de donner assise à la « *connaissance pure* » à l'intérieur des facultés humaines, ni d'ailleurs de refonder les limites de la science ! Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'il nous est impossible de transposer l'esprit de la recherche critique pour notre propre thème de l'éthique. Faire une critique de l'éthique signifie donc, montrer comment cette expérience s'exprime chez nous tous, explorer les conditions transcendantales qui la permette et qui, en quelque sorte, oblige une telle expérience à être vécue ainsi. Nous répondons de la sorte directement aux deux questions que nous nous sommes posées au tout début de notre explication sur la « critique » : comment cette expérience est-elle possible ? Comment s'exprime-t-elle ? **La phénoménologie est**

pour nous la réceptivité accueillante de l'effectivité du phénomène de l'expérience éthique, ce comment nous escomptons l'aborder, la critique quant à elle, vient la circonscrire, la décrire, tenter d'y faire voir la forme d'expression par laquelle celle-ci se déploie chez chacun de nous et en vertu de quoi il en est ainsi. La critique transcendantale de l'expérience éthique peut donc nous permettre d'exposer, en y retirant d'abord, bien sûr, tous les éléments de contenus ou les jugements moraux venant nous « brouiller » de la recherche de l'universalité formelle, ce en quoi l'éthique est reconnaissable chez nous tous en tant que phénomène effectif de notre existence. **La critique ne permet pas de prendre position pour une forme éthique plutôt qu'une autre, elle ne cherche qu'à décrire son mode d'expression par lequel, à chaque fois, il y a chez nous, prise de position.** Ce mode d'expression devenant par la suite, les limites auxquelles le critique doit s'astreindre afin de faire une « critique » de ce que l'éthique « est » pour nous comme expérience mondaine. Que certaines personnes adhèrent à une idéologie particulière, que d'autres adoptent un « régime de vie » quelconque, ou que quelques-uns militent pour une cause leur tenant à cœur, cela n'est pas l'intérêt du critique, son rôle n'étant pas de dire « ceux-ci font bien et ceux-là font mal », mais plutôt de montrer, malgré les multiples différences de contenus potentiels, ce qui les réunit au cœur d'une même expérience commune que nous appelons l'éthique.

LA QUOTIDIENNETÉ

Cette dernière petite étape, avant d'entreprendre nos discussions préliminaires, n'est pas réellement une escale « épistémologique » au même titre que les deux précédentes, mais plutôt, ce que nous pourrions nommer, une courte parenthèse concernant la « qualité » de l'expérience éthique que nous désirons aborder. Le plus

souvent, nous désignons, par l'expression quotidienneté, les événements routiniers et banals qui surviennent durant notre existence. Aller au marché, se vêtir, se faire à manger, travailler, voilà ce qui concerne en premier lieu notre quotidien. En ce sens, il y a au cœur de cette expression, une volonté de distinguer les événements routiniers et sans envergure, de ceux qui nous paraissent en dehors de notre vie normale ou de nos habitudes courantes. La mort d'un proche, une grande réussite personnelle, un danger extrême, une angoisse existentielle, ou l'échec d'une vie amoureuse ne font donc pas partie de nos expériences dites quotidiennes, car elles ne sont pas (du moins, cela semble souhaitable!) ce qui nous arrive le plus régulièrement. Ainsi, notre compréhension de ce qu'est notre quotidien fait complètement abstraction de tout ce qui apparaît comme exceptionnel, conservant donc le sens de ce qui concerne notre routine habituelle. De la sorte, vouloir aborder l'expérience éthique sous l'angle de la quotidienneté, c'est donc avant tout souhaiter regarder ses plus banales formes d'expressions, les premières et plus courantes expérimentations qui se présentent à nous au courant de notre existence.

Nous pourrions affirmer que l'une des premières réflexions à avoir voulu considérer cette qualité particulière de l'existence fut sans doute le marxisme et son désir d'introduire, en philosophie, l'amélioration des conditions de vie quotidienne de l'homme travailleur. En fait, si nous simplifions quelque peu, pour les marxistes, ce sont les mystifications idéologiques résultant des rapports concrets de production et imposées par le pouvoir de la classe dominante qui viendraient, pour ainsi dire, « obscurcir » la réalité des conditions économiques quotidiennes des individus. Ainsi, ce serait les conditions quotidiennes de l'homme travailleur qui empêcheraient celui-ci d'envisager « en toute vérité » son propre asservissement²¹. Ce regard économique porté sur le travailleur et ses conditions de vie matérielle concrètes (bref, sur sa vie en tant que travailleur) est, en quelque sorte, déjà une première tentative réflexive afin de comprendre ce qui touche en premier lieu

²¹ Voir, entre autres, MARX et ENGELS dans *L'idéologie allemande*

l'homme dans sa plus générale quotidienneté. Bien sûr, et depuis toujours d'ailleurs, il eut d'autres réflexions à propos des choses routinières et banales qui accompagnent la vie humaine, mais nous semble-il ici, que c'est pour la première fois, que c'est le quotidien en tant que quotidienneté, qui devenait l'enjeu principal d'une réflexion philosophique et non plus simplement tel ou tel moment personnel de celle-ci.

Cependant, le quotidien, tel qu'entrevu par le marxisme et ses suites, ne comportait que les événements relatifs à l'économique, ceux-ci qualifiant même bien souvent les autres expériences, à teneur plus spirituelle, de simples mystifications du réel. Ainsi (en caricaturant bien sûr quelque peu), si le travailleur va prier à l'église, c'est qu'il est nécessairement oppressé par un pouvoir extérieur qui le force à trouver là sa rédemption, ou si un cadre désire ardemment se procurer un bien luxueux, c'est qu'il est « infecté » de l'idéologie « petite-bourgeoise » et de son égoïsme vaniteux ! Les attitudes quotidiennes sont donc, en quelque sorte, évaluées par le marxisme selon la classe socio-économique à laquelle appartient l'individu, le bourgeois agissant toujours selon tel code moral, le pauvre selon tel autre. Par contre, en dehors de cette interprétation économique des comportements quotidiens, le marxisme ne chercha jamais (cela ne faisant pas partie de son objectif d'un monde sans classe) à en comprendre la diversité effective. Il nous faut donc trouver une autre approche philosophique qui nous permette d'entrevoir ce qui doit être entendu, de manière plus générale encore, par quotidienneté, et ce, sans avoir à qualifier moralement les expériences ou à les expliquer économiquement. Cette approche philosophique nous la retrouverons encore dans *Être et temps* de Heidegger et qui décrit la quotidienneté de la manière suivante : « *ce qui de prime abord et le plus souvent* » :

« En effet, le Dasein considéré en sa quotidienneté – et c'est en tant que tel qu'il constitue notre thème constant – n'est pas seulement en général en un monde, mais il se rapporte au monde selon une modalité prépondérante : de prime abord et le plus souvent, il est capté par son monde... C'est dans ce

mode d'être que se fonde le mode de l'être-Soi-même quotidien dont l'explication rend visible ce que nous sommes en droit d'appeler le sujet de la quotidienneté : le On. »²²

Bien que nous puissions aisément constater que Heidegger va lui aussi vers une prise de position sévère envers ce que nous pourrions nommer « l'attitude quotidienne » qui est celle habituelle du Dasein (Heidegger nommant même cette « captation », plus loin dans l'ouvrage précédemment cité, « *échéance* » dans le monde), n'en demeure pas moins, qu'il étend ce mode d'être à l'ensemble de nos comportements mondains. Nous aurons, au cours de cet essai, l'occasion de discuter plus abondamment de la réflexion que pose Heidegger à propos du Dasein dans son rapport au monde quotidien et qu'il nomme le « *On-même* », sorte de lieu commun à partir duquel nous nous disposons pour faire l'encontre avec les choses qui nous entourent. Ainsi, malgré la critique virulente qu'il portera à cette disposition de la vie humaine, son enseignement sur cette dernière est néanmoins très instructif. Nous devons donc comprendre la quotidienneté de la manière suivante : ce qui, de prime abord et le plus souvent, est pour nous objet de préoccupation et auquel nous faisons régulièrement l'encontre durant notre existence. Nous retrouvons ici les mêmes activités banales que nous avons identifiées au début de cette explication, car s'alimenter, se vêtir, socialiser, tout cela fait partie de notre quotidien et sont, en quelque sorte, ce qui de prime abord et le plus souvent nous concerne. Non que nous n'ayons pas, ici et là, des moments nous faisant « sortir » de notre quotidien (Heidegger identifie quant à lui « *l'angoisse* » et la mort comme moment où le Dasein peut « enfin » se retrouver en dehors de la préoccupation quotidienne), mais plutôt qu'une réflexion sur cette quotidienneté générale qui accompagne à chaque fois l'expérience humaine, se doit de regarder la banalité de celle-ci (et les comportements qui en sont afférents) en dehors des explications basées sur nos exceptionnelles péripéties de l'existence.

²² HEIDEGGER. *Être et temps*, op.cit., *L'être-au-monde comme être-avec et être-soi-même. Le « On »* » P.113-114

Par contre, nous nous devons de clarifier ici un élément important afin de mieux circonscrire la quotidienneté. Car, répétons-nous encore une fois, il ne s'agit évidemment pas de vouloir indiquer ici que tous les quotidiens sont les mêmes pour chacun, que l'expérience routinière d'un agriculteur dans une rizière en Chine soit l'équivalente de celle d'un citoyen prospère par exemple. En effet, il paraît patent qu'entre les deux individus, les préoccupations quotidiennes sont loin d'être identiques, et que bien qu'une interprétation d'influence marxiste nous induit à n'y voir là qu'une injustice d'ordre économique, ce qui demeure plus important que cette « iniquité des confort », **c'est le fait que chacun d'eux, a bel et bien une quotidienneté, c'est-à-dire, un « ce qui de prime abord et le plus souvent le préoccupe »**. Le contexte ambiant qui nous environne donne, en quelque sorte, le contenu à nos préoccupations, mais permet aussi, simultanément, d'en rendre certaines plus fréquentes et habituelles que d'autres et qui formeront de la sorte notre quotidien. Ainsi (sans vouloir, bien sûr, généraliser à tous les agriculteurs chinois cette affirmation), l'agriculteur chinois ne doit sûrement pas constamment se préoccuper de la « *lutte des classes* » et de sa condition économique mondiale, mais semble devoir plutôt s'enquérir davantage de sa famille, de ses amitiés, du bon entretien de son équipement de travail, ou de la température prochaine, tout comme d'ailleurs le citoyen prospère qui, quant à lui, ne doit pas seulement penser à son compte en banque, mais plutôt à ses relations, son bien-être, ou encore son allure publique, mais bref, chacun y vivant sa propre quotidienneté.

Cette quotidienneté qui accompagne, à chaque fois, notre existence est fort significative pour ce qui a trait à notre expérience éthique. En fait, par cette considération sur la quotidienneté et notre désir de prendre cette qualité pour aborder l'expérience éthique, nous montrons non seulement les formes d'expressions éthiques les plus courantes, ou même, les plus banales de notre existence, mais, plus important encore, nous verrons que c'est justement à partir de ce quotidien que l'expérience éthique devient visible dans ce qu'elle a de plus

reconnaissable chez chacun de nous. Notre quotidienneté exige de nous un **grand nombre de positionnements** (manger ceci plutôt que cela, se comporter de la sorte publiquement afin d'être respectueux envers les autres, faire des activités mondaines afin de se « cultiver » soi-même (tant l'esprit que le corps)) et ce n'est qu'à partir de ces banales activités quotidiennes que nous pouvons arriver à mieux entrevoir ce à quoi l'expérience éthique nous convie, car loin des bouleversements déchirants ou exaltants de notre existence, les pratiques auxquelles le Soi s'assigne dans son quotidien nous montre davantage le jeu vacillant que l'expérience éthique fait, à bien des égards, vivre à tous et **chacun**. Réfléchir à propos de l'éthique à l'aide de considérations théologiques, de notre croyance ou non en un Dieu par exemple, nous porte à voir cette expérience de manière trop unilatérale et instantanée, c'est-à-dire questionner seulement notre foi présente dans un contexte précis où elle se manifeste, alors que l'expérience éthique portant sur notre simple diététique, nous montre davantage les innombrables « perturbations », changements de régime, tricheries culinaires, doutes et culpabilités qui surviennent et parsèment à chaque fois notre expérience éthique quotidienne.

DISCUSSION PRÉLIMINAIRE

LA VÉRITÉ ET LA VÉRITÉ COMME ERREUR NÉCESSAIRE

Cette première discussion préliminaire peut nous sembler, aux premiers abords, comme une réflexion très large, regroupant en elle tout un éventail d'approches et de questions différentes et qui pourraient donc facilement, à bien des égards, se suffire à elle-même comme recherche. En effet, avec l'ambition de questionner la

vérité, nous nous attaquons sans doute à l'un des plus grands enjeux auquel la philosophie, d'aussi loin que celle de Platon, se confronta. Chaque époque historique, chaque philosophe, voulut, en quelque sorte (à leurs manières propres bien sûr), trouver, « la Vérité » et bien que celle-ci prit de multiples interprétations selon « l'air du temps », elle semble toujours avoir été un domaine de préoccupation bien vivant pour l'humanité! Dans cette optique, une réflexion désirant aborder une telle problématique trouvera à chaque fois un horizon philosophique immense pouvant aisément lui laisser croire que cette question doit être traitée en elle-même et non à titre de simple élément au cœur d'une expérience humaine. Pourtant, la « relation » que nous entretenons avec la vérité n'est pas limitée simplement à un questionnement d'ordre métaphysique, elle environne tout autant chacune de nos pratiques les plus courantes. C'est justement cette expérience que nous allons tenter ici d'interroger dans cette première discussion préliminaire, car penser la vérité ne signifie pas nécessairement vouloir obtenir « la Vérité ».

C'est pourquoi cette quête, quasi mystique, qui poussa l'homme à toujours chercher « la Vérité » peut, lorsqu'elle est mise en question dans le cadre d'une réflexion, trouver deux graves dangers sur son chemin. Le premier consiste à réfléchir celle-ci en continuité avec l'élan et l'ambition inaugurée par cette quête métaphysique de « la Vérité », c'est-à-dire prendre la même approche que les philosophies antérieures en tentant, nous aussi, de dévoiler la réalité du réel (nous y reviendrons). Le second péril est quant à lui relatif à une négation féroce et aveuglée de l'importance que prend la vérité pour l'existence humaine. Car, dans un effort de simple opposition à la validité de cette quête philosophique, qui voudrait nier haut et fort la pertinence de ses résultats, nous pouvons bien souvent oblitérer ce que son effectivité implique ainsi que sa nécessité pour toute expérience humaine. Il ne faut donc pas, d'un côté, vouloir perpétuer ce que certaines philosophies à teneur plus métaphysique (c'est-à-dire comme tentative d'explication totale de ce qui en est de la réalité du réel), ont entrepris, en y

cherchant, nous aussi, « la Vérité » de *l'Être* par exemple, ni, d'un autre côté, se contenter de nier son statut et son importance en voulant montrer seulement notre ferme désaccord avec ces efforts philosophiques antérieurs et leur résultat.

C'est en ce sens qu'une première précision s'impose ici. Nous devons d'abord clairement distinguer ce que nous entendrons par l'expression « vérité » (sans majuscule) de ce que, généralement nous comprenons aujourd'hui par ce concept à l'aune des philosophies métaphysiques « classiques », de « la Vérité » (avec une majuscule). Habituellement, la vérité est associée à ce qui est en complète conformité à la réalité du réel et c'est précisément cette conformité qui nous mène à dire que, par exemple, le fait « la terre est ronde », est une affirmation de l'ordre du vrai et de l'incontestable. Ainsi, la conformité entre le dire de la pensée et ce qu'elle tente de présenter par sa parole est, semble-t-il, le critère « objectif » afin de valider la justesse apodictique de l'affirmation. Nous signalions plus haut, dans notre désir de montrer comment Kant (à la différence de Heidegger), dans sa compréhension de *l'Être*, entendait celui-ci dans le sens précis de « Nature sous-la-main », Nature dont il avait justement le projet de décrire, à l'aide de la critique catégorielle, les conditions de possibilité. Donc, lui aussi, tout comme la première impression que nous avons de celle-ci (quoique dans un cadre plus large), détermine la validité de la vérité selon sa conformité avec ce qui se présente à chaque fois matériellement dans l'expérience. Heidegger, dans son cours professé en 1935 « *Introduction à la métaphysique* » tente d'expliquer ce qui, à partir de la pensée platonicienne, déterminait notre expérience de la vérité et les modalités par lesquelles cette même expérience s'exprima et nous amena à identifier la vérité sous l'angle de la conformité universelle, faisant de celle-ci l'expression de « la Vérité ».

« Initialement le *logos*, en tant que recueillement, est le pro-venir de la non latence, il est fondé en elle et est à son service. Maintenant au contraire le *logos* devient, comme proposition, le lieu de la vérité conçu comme rectitude, justesse... La vérité, qui est originairement, en tant que non-latence, l'avènement de l'étant perdominant lui-même, et qui est régie par le

recueillement, devient maintenant une propriété du *logos*. En devenant une propriété de la proposition, la vérité ne déplace pas seulement son lieu ; elle transforme son essence. Dans la perspective de la proposition, le vrai est atteint lorsque le dire s'en tient à ce sur quoi il énonce une proposition, lorsque la proposition se règle sur l'étant. La vérité devient la rectitude du *logos*. »²³

Ainsi, au-delà de la justesse de l'interprétation que pose ici Heidegger à propos de la pensée présocratique et de sa tenue particulière dans la vérité, c'est-à-dire comment les présocratiques expérimentaient effectivement le vrai, nous voyons plus clairement le tournant « expérimental » que provoqua l'idée nouvellement acquise d'une vérité se devant d'être désormais l'exacte conformité entre la pensée (*logos*) et le ce sur quoi elle se prononce (l'étant). L'expérience du vrai prend donc, à partir de cet instant, le sens d'une quête toujours plus « minutieuse » vers l'exactitude et le savoir objectif de la réalité du réel, quête qui motiva en premier lieu la philosophie bien sûr, mais aussi (et a fortiori) tout le mouvement scientifique positiviste ou encore, ce que Heidegger nommera plus tard, « *l'arraisonnement calculateur de la « technique » moderne* »²⁴. En ce sens, nous sommes, à bien des égards, toujours aux prises avec cette expérience de « la Vérité » dans certains de nos rapports avec le monde et nous pouvons encore voir aujourd'hui des exemples de cette recherche effrénée d'exactitude (pensons simplement à la médecine, à la finance, au génie civil, etc.)

Ce qu'il est surtout important de souligner ici, c'est le fait que les critères du vrai deviennent ceux de l'universalité et de l'intemporalité, c'est-à-dire ce qui à chaque fois, chez tout un chacun, se présente bel et bien ainsi et est toujours reçu de la sorte. En ce sens, toutes autres formes de discours concernant le réel, aussi intéressant soit-il, ne peuvent avoir l'étalon de « la Vérité » si ceux-ci n'ont pas

²³ HEIDEGGER. *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Gallimard, 1967 P. 190

²⁴ Pour plus de détail sur la question de la technique moderne et de son lien avec la quête métaphysique de la philosophie occidentale voir : HEIDEGGER. *Essais et conférences*, Gallimard, dans le texte *La question de la technique*, p. 9-48

rempli ces standards de « qualités ». À l'intérieur d'une telle caractérisation de l'expérience du vrai, non seulement l'effectivité de la vérité quotidienne devient marginalisée comme simple moment sans intérêt de la subjectivité personnelle, mais surtout, cette quête de la conformité universelle vient bouleverser cette expérience du vrai en la transformant en une recherche, parfois même à l'intérieur de la quotidienneté, de « la Vérité » sans reste. Comme nous l'avons déjà laissé entendre lors de notre plaidoyer en faveur de l'essai, il peut y avoir d'autres types de vérité que celui entretenu, encore de nos jours chez l'esprit scientifique, par une volonté d'exactitude extrême, c'est-à-dire qui établit une rectitude absolue entre la pensée et le réel. C'est pourquoi nous ne devons pas confondre notre intention d'aborder la vérité et le comportement mondain qui l'exige avec la quête métaphysique de « la Vérité » tel qu'entendu ici. Nous n'irons donc pas dans ces chemins, mais il fallait néanmoins les explorer afin de mieux comprendre ceux qui seront les nôtres maintenant.

Cependant, avant d'aller préciser davantage ce que nous entendrons par une méditation sur l'expérience quotidienne de la vérité et de son importance pour la vie humaine, nous devons d'abord nous prémunir du second danger : soit celui de réduire en miette cette expérience, ou plutôt qu'en voulant nous écarter du mode de pensée de « la Vérité » ou de l'esprit scientifique, nous y oublions l'effectivité de la vérité. On associe souvent le nom de Nietzsche à cette intention philosophique qui est celle d'avoir voulu réduire à néant l'idée de la vérité. Certes, il fut l'un des plus grands critiques de cette quête métaphysique que nous venons de décrire, s'opposant farouchement à l'idée d'une quelconque importance pour une « *aeterna veritas* » et tentant le plus souvent d'en montrer toute son absurdité. Néanmoins, il nous livra « l'étrange » aphorisme suivant et qui nous servira de guide afin de mener à bien cette méditation sur la vérité et notre comportement mondain :

« La vérité est un genre d'erreur sans laquelle une espèce déterminée d'être vivant ne saurait vivre. La valeur pour la vie décide en fin de compte »²⁵

Il faut donc être en mesure de bien apercevoir la subtilité réflexive qu'exige cette sentence nietzschéenne, car la nuance révélée par cette dernière est primordiale, tant pour notre propre méditation, que pour mieux comprendre l'intention philosophique de cet auteur. Car d'un côté, nous avons Nietzsche qui nous annonce, sans ambrage, que la vérité est une erreur, une simple illusion n'ayant, en aucun cas, le statut privilégié que la quête de « la Vérité » voulut bien lui octroyer. Il se porte donc, de la sorte, en grand détracteur de l'ambition philosophique régnante de son époque et qui, comme nous le soulignons plus haut, encore aujourd'hui conserve bon nombre de ses partisans. C'est, à bien des égards, toute la quête métaphysique que nous avons discutée plus tôt qui est ainsi complètement remise en question sous l'égide du « soupçon » que porte Nietzsche à l'endroit de la question de *l'Être* et ce n'est donc pas sans raison si la pensée nietzschéenne fut, plus souvent qu'autrement, prise comme appui afin de s'opposer justement à l'ambition de cette quête. Cependant, simultanément, Nietzsche nous dit, que sans cette erreur, notre espèce ne saurait être capable de vivre, que la vérité est, en quelque sorte, nécessaire à la possibilité de notre propre existence. Il ne faut surtout pas occulter la seconde partie de cet aphorisme, car bien que Nietzsche critique sévèrement la tenue dans la vérité qui anima la philosophie et les sciences d'alors, la reléguant au statut de simple erreur réflexive, il pense tout de même cette expérience dans sa nécessité pour l'homme, c'est-à-dire que pour Nietzsche, nous devons à chaque fois l'expérimenter dans notre expérience afin d'être ce que nous sommes en tant qu'homme. Ainsi, s'opposer à la quête métaphysique pour l'obtention de « la Vérité » par l'entremise de la philosophie nietzschéenne ne peut se contenter « d'annihiler » purement et simplement cette expérience, puisque cela contreviendrait non seulement à la pensée même de l'auteur, mais nous conduirait à

²⁵ « *Volonté de puissance* » aphorisme no 493, cité à partir de *Nietzsche I* de HEIDEGGER, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1971 P.34

ne pas voir ce que la vérité, comme expérience quotidienne, exige proprement de nous.

En fait, nous devrions d'abord commencer par distinguer, plus en profondeur, ce que Nietzsche entend par cette sentence, et ce qui sépare « la Vérité » d'avec la vérité à titre d'erreur nécessaire. « La Vérité » est, comme nous le soulignons plus haut, la quête d'une conformité universelle entre la pensée et le monde qu'elle tente de raconter, c'est-à-dire la stricte tenue dans ce qui, à chaque fois, chez chacun de nous, se présente ainsi matériellement au cours de l'expérience. C'est donc, au niveau de la recherche métaphysique, la quête de la fameuse « *aeterna veritas* » et c'est justement celle-ci que Nietzsche critique sévèrement, car pour lui, le monde, loin d'être mu par un principe rationnel éternel que nous n'avons qu'à découvrir, est plutôt caractérisé par ce qu'il nomma, quant à lui, « *la volonté de puissance* » et ses incessantes revendications de forces dans le devenir (nous y reviendrons lors de notre second chapitre). Ainsi, selon lui, rien ne peut prétendre à l'intemporalité stabilisée du vrai comme l'espérait cette quête métaphysique. Néanmoins, pour Nietzsche, les besoins internes que possède l'homme le poussent, simultanément, à rechercher cette même adéquation réflexive avec son monde, c'est-à-dire d'y trouver des points fixes à partir desquels il pourrait s'assurer de la validité de son rapport au monde. Ainsi, afin que nous puissions nous mouvoir dans le réel, nous devons, dans la perspective nietzschéenne, l'avoir proprement stabilisé à l'intérieur d'un registre de connaissance sur lequel nous pouvons compter et nous rassurer. Tout comme généralement nous faisons confiance à ce que nos yeux nous dévoilent, sachant que ce que nous voyons autour de nous est vrai et que nous nous servons de cette vérité afin de nous mouvoir, nous nous tenons aussi dans ce même genre de rapport avec le vrai dans la plupart de nos pratiques les plus courantes. C'est en ce sens que la vérité, à titre d'expérience devient nécessaire, car bien qu'elle soit une erreur créée par les continuels besoins de la sensibilité humaine, qu'elle n'a donc rien de l'universelle conformité que la quête métaphysique voulue

lui octroyer, elle est cependant nécessaire et présente au cœur de notre rapport au monde en tant que balise rassurante nous aidant à nous mouvoir.

Cette première courte réflexion à propos de la volonté de puissance, du perspectivisme qu'elle engendre, c'est-à-dire de notre tenue dans l'erreur et de son rapport avec l'expérience de la vérité, fera expressément objet d'une plus vaste méditation et sera, en quelque sorte, notre boussole pour la conduite de cette partie. **Ce qu'il faut cependant immédiatement retenir ici, c'est la nuance qu'il existe entre un questionnement à propos la vérité, celle nécessaire au déploiement de notre vie quotidienne et un à propos de « la Vérité », comme quête de la rectitude et de l'universelle conformité. Notre expérience éthique et les positionnements qui sont engendrés à chaque fois par elle, ne sont pas étrangers avec cette exigence sensible mondaine, ou plutôt de ce besoin « pratique » de fixer, sous un savoir vrai, le monde qui nous entoure afin de pouvoir nous y mouvoir. En fait, cette expérience de la vérité est non seulement reliée à nos rapports généraux au monde, mais constitue bien davantage, car de par son exigence nécessaire pour la vie humaine comme telle, elle constitue l'une des conditions de possibilité de notre expérience éthique.** Ainsi, nous comprenons mieux pourquoi il ne faut pas reléguer cette expérience aux oubliettes sous prétexte qu'elle n'est bonne seulement que pour la recherche scientifique. Au contraire, notre vie de tous les jours expérimente la vérité, en fait usage, et bien que cela soit fait (selon Nietzsche) sur la base d'une foi à l'erreur, l'homme ne peut en faire l'économie.

TEMPORALITÉ

Avant de montrer en quoi la temporalité constitue notre seconde condition de possibilité de l'expérience éthique (la vérité comme erreur nécessaire étant, bien

sûr, la première), nous devons en premier lieu montrer ce que nous escomptons comprendre par cette idée de « temporalité » et bien la distinguer d'une réflexion à propos de ce que nous nommons habituellement notre « rapport au temps ». Bien souvent, afin de caractériser l'époque actuelle, nous exprimons le sentiment que celle-ci s'accélère, que le temps devient, en quelque sorte, de plus en plus rapide, nous bousculant dans son rythme effréné. Bref, nous exprimons le sentiment qu'aujourd'hui, plus que jamais auparavant, nous manquons de temps. Cette soi-disant contemporaine accélération temporelle n'a, dans les faits, rien d'objectif, les minutes ne s'étant, bien sûr, pas raccourcies sournoisement à l'insu de notre connaissance. Néanmoins, elle exprime bel et bien une certaine modalité dans laquelle le temps est effectivement senti par nous comme trop court. L'exemple de l'appel maternel venant faire cesser nos jeux afin que nous rentrions manger durant l'enfance ou celui de nos actuels « débordements professionnels » sans fin, suffisent pour nous rappeler que parfois, à l'encontre de notre propre perception, le temps a filé plus rapidement que ce que notre impression nous a laissé croire. À cela, nous pourrions rajouter aussi l'exemple de l'idée du « travail », qui ne fut pas, dans un cadre historique plus large, toujours autant reconnu comme vertu que c'est le cas aujourd'hui, « l'oisiveté » étant parfois bien davantage estimée. Donc, ce que nous appelons aujourd'hui « profiter de son temps », peut simultanément cohabiter avec l'accélération sentie de ce dernier et dans cette optique, il existerait une multitude de rapports possible au temps dans lesquels le Soi peut se tenir et le ressentir. Ainsi, ces rapports que nous entretenons avec la temporalité peuvent non seulement varier au sein d'un même individu selon les occasions qui le préoccupent, mais plus notable encore, selon les époques historiques et culturelles qui l'environnent. En ce sens, la temporalité constitue, à elle seule, une expérience en soi, à laquelle nous sommes tous confrontés et obligés de se positionner.

C'est pourquoi, dans le cadre de notre méditation, nous ne pourrions pas aller explorer ce qui en est de notre expérience au temps, compris dans le sens précis de

« rapport au temps » et ce, tant sur le plan subjectif que celui collectif. Car, si nous comprenons le questionnement de la temporalité sous l'angle de l'expérience mondaine que nous entretenons avec elle et de ses multiples rapports possibles, nous devrions, pour rester conformes à notre approche méthodologique, en faire la critique phénoménologique, ce qui ne serait pas impensable en soi, mais qui nous éloignerait certainement de nos principaux axes de réflexions. Néanmoins, cela ne signifie pas que la temporalité n'entretienne pas, par ailleurs, un certain rapport avec notre expérience éthique, rapport dont nous devons maintenant préciser la teneur. En dépouillant la temporalité de tous ces rapports mondains qui l'accompagne, nous pouvons retrouver derrière chaque contenu vécu effectif, le phénomène commun ayant la simple et vide sentence suivante : « qu'inéluctablement le temps fini toujours par passer ». De l'enfance en passant par l'adolescence jusqu'à l'âge adulte et la vieillesse, nous « avançons » dans le temps, prenant de la sorte non seulement des « années » et de la maturité, mais plus important encore, de cet avancement temporel constant, nous sommes sous l'obligation de toujours nous transformer afin de devenir ce que nous serons à chacune de ces périodes. Dans *Être et temps*, la première réflexion que porte Heidegger à propos du Dasein et de sa temporalité porte spécifiquement sur le thème de la mort, c'est-à-dire du « fait » que l'homme s'avance toujours davantage vers celle-ci (qu'il « *est-pour-la-mort* ») et explique cette caractéristique temporelle fondamentale qui permet le déploiement d'un tel phénomène de la manière suivante :

« Le Dasein doit nécessairement et en tant que lui-même *devenir*, c'est-à-dire *être* ce qu'il n'est pas encore... Ce qui constitue pour le Dasein sa « non totalité », l'en-avant-de-soi constant, n'est ni l'excédent d'un ensemble sommatif, ni même un ne-pas-encore-être-devenu-accessible, mais un ne-pas-encore qu'un Dasein, en tant que l'étant qu'il est, a à chaque fois à être. »²⁶

²⁶ HEIDEGGER. *Être et temps*, op.cit. & 48. « *Excédent, fin et totalité.* » P.243-244

C'est dans ce sens précis que nous entendrons désormais l'idée de temporalité affectant l'expérience humaine, c'est-à-dire le fait que cette dernière pousse toujours l'homme à devenir autre que ce qui le tient pour vrai à cet instant. Ce mouvement par « en avant » du Dasein durera jusqu'à sa fin, sa mort devenant l'achèvement terminal de celui-ci. Ce que Heidegger nomme « *l'en-avant-de-soi constant* » et qui selon lui, constitue la caractéristique temporelle existentielle du Dasein, est donc l'une des conditions de possibilité de l'expérience éthique, car elle vient, dans son incessant devenir, ébranler la tenue présente du Soi en l'obligeant à devenir autre. Ce que nous fumes durant notre enfance ne correspond pas exactement à ce que nous sommes maintenant, chacun de nous sachant trop bien que, par ailleurs, ce qui est notre Soi d'aujourd'hui, subira et se transformera encore lui aussi en ce qu'il n'est présentement pas encore. Voilà donc l'enjeu principal de la temporalité pour l'expérience éthique, car dans son obligation de reconfiguration constante, elle vient à chaque fois bouleverser et déranger la vérité nécessaire à la stabilité du savoir nous permettant de nous mouvoir à l'intérieur du monde. Ainsi s'installe ce que nous appellerons une dialectique entre le temps et la vérité, qui dans ses jeux et combats incessants et vacillants, constitue, à bien des égards, la vie même de nos devenirs positionnels que, à titre d'homme, nous sommes tous assignés à prendre. C'est dans cette optique, que la temporalité, entendue seulement dans le sens de constant devenir autre du Soi sera pour nous une condition essentielle afin de mieux entrevoir ce qui en est du mode d'expression de l'expérience éthique.

Qui n'a pas, à un moment ou à un autre, changé l'opinion qu'il se faisait sur une chose, transformant du même coup les valeurs auxquelles il croyait profondément auparavant, et ce, à la grande surprise de ses proches, qui quant à eux, ne nous reconnaissent plus. Durant de notre « évolution » dans le chemin de la vie nous changeons de « looks », d'idées, d'alimentation, d'aphrodisiaques, d'amitiés, de passions, bref ne disons-nous pas qu'il n'y a que les fous pour ne pas changer

d'idées! Ainsi, nous voyons bien qu'à l'intérieur de notre quotidienneté, l'impact de la temporalité est bien visible et que les transformations du Soi et de ses pratiques courantes sont un phénomène duquel tout un chacun est confronté jusqu'à sa mort. En regardant des photos de jeunesse ou en lisant nos anciens journaux intimes, nous pouvons très bien sentir le drôle de paradoxe produit par cette expérience, qu'à la fois nous ne sommes plus disposés de la sorte, ayant grandement changé entre temps, mais que simultanément, ce qui est montré par cette image ou ce texte représente bel et bien ce que nous étions à cet instant, notre propre vérité de l'époque. Le jeu dialectique entre le temps et la vérité peut donc se lire comme suit : ce qui fait de la sorte tenir debout, « à cet instant », le Soi tel qu'il est là devant les autres et lui-même, c'est sa vérité qui lui sert présentement de tenue, mais celui-ci, constamment confronté aux intempéries du temps et son inlassable devenir, devra à chaque fois se reconfigurer afin de perpétuer et maintenir sa tenue assurée dans le vrai. En fait, nous pourrions affirmer que l'expérience éthique est, en quelque sorte, complètement mue par ce jeu entretenu entre le temps et la vérité, qu'à chacun de nos positionnements dans le monde s'en construiront d'autres en parallèle nous faisant mouvoir autrement à l'intérieur de ce dernier.

Chapitre 1 : Vérité et comportement mondain

Nous pouvons maintenant commencer la première escale de cette méditation, consistant à s'interroger sur la nécessité et la teneur de l'expérience de la vérité quotidienne pour le déploiement et le positionnement du Soi dans le monde, c'est-à-dire, ce qui la réquisitionne à chaque fois et la forme expressive à laquelle cette expérience nous convie. Tout comme nous l'avons quelque peu laissé entendre lors de notre explication de la différence entre la quête de « la Vérité » et la vérité quotidienne à titre d'erreur nécessaire, ce sera cette dernière interrogation qui nous servira précisément de fil conducteur pour l'ensemble de cette escale. Cette pensée de Nietzsche devient donc le thème directeur de cette réflexion et c'est pourquoi, dans l'ensemble de ce parcours, et bien que d'abord nous aborderons d'autres auteurs que Nietzsche lui-même, notre but premier sera d'explorer cette pensée. Notre objectif n'est pas de démontrer que chaque philosophe pense finalement la même chose, qu'ils sont tous, pour ainsi dire, « du pareil au même ». Au contraire, en respectant leur langage respectif ainsi que leur approche philosophique particulière, nous allons tenter plutôt d'approfondir comment chacun de ceux-ci s'aventura sur les chemins d'une réflexion concernant les conditions de possibilité de l'expérience quotidienne de la vérité et de ses conséquences à titre d'erreur nécessaire. En fait, ils se posèrent tous, en quelque sorte, les questions suivantes : pourquoi avons-nous, en tant qu'homme, un tel rapport avec le vrai et comment cela s'exprime-t-il? D'où peut bien être originaire cette expérience?

LA SUBJECTIVITÉ TRANSCENDANTALE KANTIENNE

Lors de notre explication de la critique kantienne, nous avons arrêté notre réflexion à l'état suivant : par sa *Critique de la raison pure*, Kant aurait souhaité établir l'ossature formelle de l'entendement humain (la table des catégories) et en poser les conditions de possibilité (le rôle critique). Dans cet horizon, nous pouvons comprendre que l'une des intentions premières de la *Critique de la raison pure* est de dévoiler « la Vérité » de notre comportement transcendantal. Sans vouloir revenir sur l'ensemble de notre précédente discussion, réaffirmons simplement que nous n'avons toujours pas l'intention d'explorer l'éthique par l'angle de « la Vérité » et que dans cette optique, une discussion avec la *Critique de la raison pure* est peu profitable pour une explication de la vérité à titre d'erreur nécessaire. Cependant, il ne faut pas croire qu'un penseur, surtout de l'ampleur de Kant, n'a pas entrevu l'importance que ce type de vérité joue durant notre vie quotidienne et qui bien qu'elle n'ait pas une visée « scientifique », nous préoccupe néanmoins de prime abord et le plus souvent. C'est dans cette perspective, qu'à notre avis, la *Critique de la faculté de juger* est davantage instructive pour notre réflexion. Car en montrant la nature de ce que Kant nomma les « *jugements esthétiques et téléologiques* », nous pourrions constater comment, pour lui aussi, la vérité joue sur le plan esthétique et au nécessaire déploiement du Soi dans le monde. Mais avant d'aller plus loin, nous regardons comment Kant lui-même, situait précisément ce travail à propos de la faculté de juger dans l'ensemble de son œuvre critique préalable :

« Mais dorénavant, nous emploierons également le terme de technique, quand il arrive, comme cela se produit parfois, que l'on porte purement et simplement un *jugement d'appréciation* sur les objets de la nature, *comme si* leur possibilité se fondait sur l'art. En ce cas, les jugements ne sont ni théoriques, ni pratiques, puisqu'ils ne déterminent rien touchant la constitution de l'objet ni la manière de le produire. Au contraire, on ne fait en cela que juger la nature elle-même, mais simplement d'après l'analogie avec un art, et

cela dans le rapport subjectif à notre pouvoir de connaître, et non pas dans le rapport objectif aux objets. »²⁷

Nous pouvons ici bien entrevoir la nuance que Kant fait entre les visées de chacun de ces jugements. Car, il nous précise à propos de ceux qui ne visent qu'à apprécier le réel, qu'ils ne sont ni théoriques, c'est-à-dire qu'ils ne se commettent jamais sur le chemin de « la Vérité » qui était au cœur de sa *Critique de la raison pure*, mais ni pratiques. Ici, la réflexion pratique doit être comprise comme la capacité à gouverner, mettre en branle et produire l'action par l'entremise de la volonté (morale ou non). Par contre, si notre compréhension de la *Critique de la raison pure* est suffisante pour bien établir les différences entre les jugements d'appréciations, tel que Kant vient de les définir, et ceux portant sur « la Vérité », notre compréhension concernant la *Critique de la raison pratique* ne nous permet pas de comprendre la distinction que Kant pose entre philosophie morale et esthétisme éthique.

En fait, le premier élément que nous devons souligner est que l'intention de Kant dans sa *Critique de la raison pratique* n'est pas de définir « l'action morale » selon les dispositions sentimentales de chacun, et encore moins, selon les « effets » heureux et bénéfiques que celle-ci peut rapporter à l'agent la commettant. La moralité ne peut « absolument » pas, selon Kant, se réfléchir à partir de motivations simplement empiriques. En cela, nous reconnaissons la réputation de rigorisme moral que porte la philosophie kantienne, car pour lui, la morale doit être pensée comme une « chose en soi », pure, universelle et qui est non négociable au point de vue pratique. Bien que Kant était fort conscient que, dans le réel, ce type empirique d'évaluation morale, qu'il nommait « *pathologiques* », était celle le plus souvent effective et postulée dans notre mondanité. Il ne voulait néanmoins pas définir la loi morale à partir de ce qui s'offre durant l'expérience de chacun, préférant plutôt y réfléchir comme à une chose dont la raison discute qu'avec elle-même, en dehors de

²⁷ KANT. *Critique de la faculté de juger*, traduit par Ferdinand Alquié, Gallimard, 1991, P.27

tout rapport au monde. Ainsi, l'objectif de Kant en matière morale est de trouver l'identité des commandements permettant à la volonté humaine d'agir selon des lois morales a priori aux actions effectives, c'est-à-dire des lois qui trouvent leurs critères de validité dans la raison humaine, mais hors de l'existence concrète. Ils deviennent donc, en quelque sorte, des préceptes universels (chacun étant doté de la raison), intemporels (la raison étant toujours égale à elle-même), mais n'ayant, par ailleurs, jamais eu d'effectivité accomplie (chacun étant d'abord et avant tout mu par ses désirs pathologiques).

Néanmoins, conformément à l'esprit transcendantal qui est le sien, Kant va poser le problème de la morale en terme certes « *d'Idée de la raison* », mais toujours dans l'intention d'y trouver les commandements moraux au sein de la raison humaine, hors de toute « voix divine » et hétéronome. La morale n'est pas ce que Dieu veut, mais ce que notre propre raison veut. Quoique dans les grandes lignes, les commandements moraux kantien sont essentiellement similaires à ceux prônés par le christianisme, faisant d'ailleurs dire à Nietzsche que Kant aurait ainsi « malicieusement » inséré le prêtre en chaque homme, nous pouvons voir la volonté de celui-ci de penser la morale par l'entremise de l'autonomie de la raison, hors de Dieu et de sa transcendance hétéronome. En résumant quelque peu, cette critique prend donc la forme suivante : Kant se donne comme objectif d'établir les impératifs pratiques, c'est-à-dire les maximes devant gouverner, mettre en branle et produire l'action non plus sous la base matérielle ou empirique (nommant ce type de maxime des « *impératifs hypothétiques* »), mais plutôt sur la base catégorique, c'est-à-dire ce qui est disponible « transcendantalement » dans la raison elle-même, en dehors de toute mondanité. En fait, il n'existerait, selon Kant, qu'un seul impératif catégorique et ce dernier devenant, par le fait même, notre plus haut devoir moral à tous : « *Agis de la sorte que la maxime de ton action puisse être voulue universellement* »²⁸.

²⁸ KANT. *Critique de la Raison pratique*, traduite par Ferdinand Alquié, Gallimard, 2002 P.53

Cependant ce qu'il faut maintenant bien apercevoir, c'est le fait que Kant, en matière de philosophie morale, ne vise plus la vérité au sens strict d'adéquation avec le réel, mais trouve plutôt un fondement suprasensible à celle-ci. En fait, bien que ce principe s'identifie et se confirme de manière transcendantale dans la raison avec elle-même, il ne se présentera jamais dans l'effectivité de l'expérience. La nature de ce principe contraste nettement avec l'intention de l'auteur d'éviter, dans sa *Critique de la raison pure*, ce genre de considérations suprasensible. En effet, car l'impératif catégorique, trouvant sa source dans l'autonomie « Idéale » de la raison, n'aura jamais de confirmation dans le réel. Ainsi, la *Critique de la raison pratique* prône un devoir suprasensible auquel l'homme se doit certes de tendre, mais dont il est peu probable qu'il s'y conforme effectivement. Cette boussole morale viendrait donc, en quelque sorte, aider l'homme à se guider moralement durant son expérience, mais dans la finitude effective mondaine qui est la sienne, Kant sait très bien qu'il y aura plutôt un mouvement interne tiraillé entre ce commandement pur et les désirs pathologiques effectifs nous dirigeant le plus souvent. Ceux-ci nous commandant, à bien des égards, de façon hétéronome, puisque mue par nos désirs, hors de l'impératif catégorique de la raison.

Cette brève explication de la mission critique de la *Critique de la raison pratique* visait surtout à nous faire voir qu'entre la recherche critique des limites « objectives » permises par « l'entendement pur » et la critique cherchant les grands phares de la moralité, mais sans réelle chance de réalisation effective dans nos comportements mondains, il demeurerait tout un champ de jugement qui demeure, pour Kant du moins, libre de réflexion. En ce sens, il lui fallait donc, en quelque sorte, trouver une faculté intermédiaire entre celle de connaître nous permettant d'ouvrir le champs de « la Vérité » et celle de désirer qu'il identifie à la volonté pratique d'être gouverné seulement par la loi morale autonome. Cet intermédiaire, Kant le nommera le « *sentiment de plaisir et de déplaisir* ». C'est ce sentiment qui ferait donc, selon lui, la jonction entre l'idéal moral pratique et le « squelette

ontologique » de l'expérience mondaine en lui rendant, en quelque sorte, une unité existentielle effective. Car, entre l'objectivité de notre expérience et la recherche des plus hauts devoirs moraux, nous avons bel et bien une vie quotidienne effective qui se meut le plus souvent en dehors de ces types de réflexions. C'est pourquoi, et comme le souligne d'ailleurs Ferdinand Alquié dans la préface qu'il publia dans sa traduction de la *Critique de la faculté de juger*, celle-ci ne figurait sans doute pas en tête de liste des priorités « critique » de Kant, mais elle s'est finalement imposée par l'obligation de déterminer (néanmoins toujours guidé par la recherche transcendantale), les conditions de possibilité de nos jugements esthétiques et téléologiques et qui, à bien des égards, sont ceux qui nous préoccupent le plus souvent au courant de notre existence mondaine²⁹.

De la sorte, en gardant l'esprit critique qui avait été le sien tout au long de sa précédente démarche philosophique, Kant se devait, pour rester conforme au projet institué par elle, de s'interroger aussi sur les conditions de possibilité de l'existence de pareil jugement esthétique subjectif, en comprendre leur nature et leur expressivité formelle dans l'expérience. Mais d'abord, revenons ici à la définition que donnait Kant à ce type de jugement et qu'il entrevoyait sous le nom de « technique du réel ». Selon lui, cette technique doit être interprétée comme une analogie de l'expérience artistique, nos appréciations sur le « concept » des choses nous environnant n'étant qu'une évaluation esthétique du réel. Nous pouvons d'emblée voir que Kant rejoint, par cette considération sur la faculté de juger, sensiblement les mêmes axes de réflexion que nous cherchions à aborder pour notre méditation portant sur la vérité à titre d'erreur nécessaire. Car, pour lui aussi, ce type de jugement ne relève pas simplement d'une possibilité parmi tant d'autres, à laquelle l'homme pourrait parfois s'adonner ici et là, mais provient plutôt d'une obligation « *subjectivement nécessaire* » venant, en quelque sorte, l'obliger à arraisonner la réalité du réel de manière à ce que celle-ci puisse se mettre sous le

²⁹ Présentation de la *Critique de la faculté de juger*, op.cit, faite par Ferdinand Alquié P.10

joue d'une certaine forme par esthétique. Ainsi, la faculté de juger kantienne devient donc, à bien des égards, le lieu d'où pourrait jaillir cette expérience de la vérité comme erreur nécessaire et ce qui le réquisitionne à chaque fois. Cependant, avant d'aller plus loin dans notre explication, nous nous devons de suivre avec rigueur la réflexion critique et sa méthode afin de mieux comprendre ce que Kant entrevoyait précisément par ce phénomène, et ce, en allant voir ce qui, dans le domaine transcendantal de l'humain, réquisitionnerait une telle faculté de juger.

« Aussi est-il subjectivement nécessaire de faire cette présupposition transcendantale : que cette inquiétante disparité illimitée des lois empiriques et cette hétérogénéité des formes naturelles ne conviennent pas à la nature, qu'au contraire, grâce à l'affinité des lois particulières sous des lois plus générales, se prête elle-même à la constitution d'une expérience en tant que système empirique. Or cette *présupposition* (nous soulignons ici) est le principe transcendantal de la faculté de juger. »³⁰

En ce sens, nous voyons bien que selon Kant, l'homme utilise l'expérience « artistique » afin d'organiser le néant qui se présente à chaque fois devant lui et que « *cette inquiétante disparité illimitée* » ne demeure pas qu'un flou perceptif sans signification. De la sorte, si nous pouvons aisément constater que la réalité du réel ne se présente pas dans l'effectivité, du moins le plus souvent, sous cette forme de néant et de disparité illimitée, c'est qu'ils sont donc toujours mis en forme par une technique du réel qui accompagne le jugement humain. Ainsi, si cette vie appréciative a son importance pour notre expérience, c'est qu'il doit y avoir quelque chose en l'homme qui justement permet, rend possible, et assigne l'homme à cette expérience de la technique du réel. Nous y voyons, encore une fois, dans toute sa profondeur, la méthode transcendantale kantienne à l'œuvre, puisque pour lui, notre capacité de sentir et d'apprécier les choses de la nature est, à bien des égards, toujours déjà en branle durant notre existence. Elle lui serait donc tout autant a priori que « *l'entendement pur* » et la raison pratique peuvent l'être, mais cette fois, servant seulement la subjectivité du Soi. En fait, cette « *présupposition* »

³⁰ KANT. *Critique de la faculté de juger*, op.cit., P.36

transcendantale à laquelle nous convie Kant prend la forme plus précise du principe « téléologique » (ou celui de « finalité »), c'est-à-dire le fait qu'à chacune de ses expériences mondaines, l'homme lui apposera à chaque fois une signification subjective lui permettant de l'évaluer et de l'apprécier. Sans ce principe téléologique, la réalité ne pourrait prendre aucune consistance significative et l'homme ne pourrait s'y maintenir stable, car rien dans sa conscience ne lui permettrait d'apprécier le réel tel qu'il est là, tel qu'il devrait y être et de s'y comporter assurément selon cette finalité. Aucune chose rencontrée durant l'existence ne pourrait être jugée dans son être, s'il n'y avait pas a priori, un principe téléologique dans l'homme souhaitant ouvrir le monde en lui attribuant toujours des finalités.

Il pourrait être souhaitable ici de clarifier notre propos à l'aide d'un exemple de notre vie courante. Lorsque nous marchons dans la rue et que nous rencontrons un chien par exemple, ce dernier n'est pas seulement pris comme un animal « étranger », une sorte de bestiole dont nous ignorons absolument tout de sa nature. Immédiatement nous serons conduits (et cela, même s'il s'agissait bel et bien d'une bestiole jamais rencontrée auparavant) à lui donner une identité grâce à nos jugements appréciatifs se mettant en branle en nous durant notre rencontre avec cet animal. Ceux-ci prennent bien souvent les formes suivantes : il est beau, il a une drôle d'allure générale, il est minuscule, il semble méchant, son maître lui a mit un drôle de chandail ou pour ceux qui s'y « connaissent » davantage en la matière, il est de telles races ou ne semble pas avoir bonne « mine » par rapport aux autres de son espèce! Bref le chien que nous rencontrons, peu importe notre niveau de connaissance « objective » quant à sa nature propre, ne peut rester là dans un flou perceptif sans vie significative. Nous lui donnerons plutôt, à chaque fois, une appréciation qui, à bien des égards, constituera notre propre positionnement à propos de cet animal. Ainsi, le principe de finalité subjective serait, en quelque sorte, notre propre filtre évaluateur des choses se présentant devant nous, et qui par

la nature transcendante que Kant lui octroie, serait une condition a priori de notre expérience mondaine. Cela signifierait donc que ce principe téléologique, présupposant toujours déjà une finalité au néant, serait en fait, la condition de possibilité à la stabilisation du réel, organisant le néant afin que nous puissions nous y mouvoir en toute assurance. Par contre, il ne faut pas voir là un phénomène sans importance pour l'expérience humaine, car comme nous le mentionnions plus haut, ce principe de finalité va bien au-delà d'une simple considération imaginative facultative prise par l'individu à laquelle il peut ou non participer, elle lui sert plutôt de vérité au sens de « s'y tenir fermement debout dedans » et ce, comme s'il était dans le vrai :

« C'est pourquoi il dit (l'individu en question) : cette chose est belle ; et ce, en comptant sur l'adhésion des autres à son jugement exprimant la satisfaction qui est la sienne, non parce qu'il aurait maintes fois constaté que leur jugement concordait avec le sien ; mais, plutôt, *il exige d'eux cette adhésion* (nous soulignons). S'ils jugent autrement, il les en blâme et leur dénie ce goût dont, par ailleurs, il affirme qu'ils doivent l'avoir ; et, dans cette mesure, on ne peut pas dire : A chacun son goût. Cela reviendrait à dire que le goût n'existe pas, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de jugement esthétique qui puisse légitimement revendiquer l'assentiment de tous. »³¹

Ainsi, nous retrouvons dans la réflexion que pose Kant à propos de la faculté de juger, la seconde particularité que nous avons soulevée à propos de la vérité à titre d'erreur nécessaire. C'est-à-dire que bien qu'elle ne tienne et ne provient que de la subjectivité propre du Soi, la vérité comme erreur nécessaire est néanmoins prise par celui-ci comme étant le vrai du réel. Notre appréciation du monde, réquisitionnée par notre faculté de juger qui est subjectivement nécessaire, n'est donc pas sans ferme teneur, au sens d'avoir pour nous aucune importance, puisqu'elle « nourrit » notre incessant positionnement mondain sans lequel nous ne pourrions nous mouvoir assurément dans le monde. C'est pourquoi, Kant nous dit qu'il « *exige d'eux cette adhésion* », car lorsque le Soi émet son jugement

³¹ Ibid. P.141

téléologique sur la chose en question, il tient à cette position comme à lui-même et la contredire serait, à bien des égards, contredire sa propre tenue dans le monde. Il ne faut donc pas voir là seulement un caractère inné d'orgueil chez l'homme dont Kant viendrait nous révéler, par ricochet, la source originelle, puisque cette faculté va plus loin et est d'une importance beaucoup plus primordiale. En effet, émanant de la faculté de juger transcendante, cette tenue dans le vrai est tout autant un a priori nécessaire à l'expérience humaine. Dans cet horizon, nous pouvons résumer ici la teneur effective de ce principe téléologique ayant cours dans notre subjectivité transcendante de la manière suivante : Nous devons, au cours de notre expérience mondaine, nous rapporter aux choses qui nous environnent, non pas comme si nous faisons face à un néant perceptif sans signification, mais plutôt sous l'égide d'une faculté subjectivement nécessaire pour le déploiement assuré du Soi. Ainsi, ces jugements, servant de positionnement mondain face à la réalité du réel, nous montrent davantage qu'une simple question de goût personnel, mais nous illustre plutôt une expérience subjectivement nécessaire de la vérité et qui, à bien des égards, nous montre aussi la source de l'expérience éthique comme telle.

Bien que nous semblons, à première vue, avoir largement dépassé les intentions que formulaient Kant lorsqu'il rédigea cette *Critique de la faculté de juger*, allant, en quelque sorte, beaucoup plus loin que lui dans les conséquences existentielles de ce principe téléologique de la subjectivité transcendante, nous en suivons néanmoins seulement l'intention première et les répercussions que celle-ci pourrait avoir pour notre méditation sur l'expérience éthique. En effet, même si le développement et la méditation que fait Kant à propos de la faculté de juger porte en grande partie sur le beau, qui selon lui est l'expérience unique sans finalité et qu'il utilise le plus souvent son principe de finalité pour démontrer la pertinence et la validité de nos explorations intellectuelles sur des sujets précis de la nature (nous menant en n'en faire, par exemple, sa classification en espèce), ce principe, rapporté à l'éthique, conserve sa pleine pertinence et en devient même un élément

primordial. Car bien que Kant ne s'interroge pas, dans le cadre de sa *Critique de la faculté de juger* à propos directement d'éthique ou de politique, il nous montre néanmoins que ces expériences sont, bel et bien elles aussi, originaires de ce principe téléologique de finalité subjectivement nécessaire pour l'existence humaine :

« On a cru pouvoir mettre au compte de la philosophie pratique l'habileté politique et l'économie politique, les règles de l'économie domestique ainsi que celle de la civilité, les préceptes diététiques et du bien-être, tant de l'âme que du corps (pourquoi pas tous les arts et métiers ?), et cela parce qu'ils contiennent tous un ensemble de propositions pratiques... à ceci près qu'on l'applique à la manière dont celles-ci peuvent être produites par nous d'après un principe, c'est-à-dire qu'est représentée la possibilité des choses par une action de l'arbitre »³²

En plus d'avoir ici un plus grand éclairage concernant la différence que pose Kant entre la morale et l'esthétisme éthique, réitérant encore une fois comment la recherche pratique doit se mouvoir seulement dans le strict horizon de moralité en soi, selon la raison avec elle-même légiférant en toute autonomie, Kant nous montre, par ailleurs, que le champ réflexif des autres domaines dits pratiques sont, quant à eux, le « fruit » d'une autre faculté, subjective cette fois. L'éthique quotidienne devient donc originaire de cette faculté de juger, réquisitionnée par ce principe téléologique qui vient mettre fin au néant perceptif qui se présente là devant Soi. Ainsi, l'expérience éthique est, en quelque sorte, elle aussi mue par la même expressivité que nous avons discutée plus haut à propos de ce principe, c'est-à-dire qu'elle est non seulement tout autant subjectivement nécessaire pour l'existence humaine, mais elle nous dispose aussi, comme si chacun de nous se tenait dans le vrai. Ainsi, afin de sortir du néant que nos pratiques mondaines quotidiennes peuvent impliquer, nous leur apposons à chaque fois des finalités venant nous permettre de nous mouvoir à l'intérieur d'elle. C'est pourquoi, pour revenir à notre exemple de notre introduction, notre tenue vestimentaire ne peut

³² Ibid. P.22

demeurer libre de détermination, au sens de n'avoir pas un « pour » ou un autre nous servant de finalité. Il ne peut y avoir de néant vestimentaire, mais seulement une multitude de finalités par lesquelles le Soi peut se rapporter et y prendre position. Nous pouvons donc désormais bien apercevoir que ce besoin de détermination n'est pas quelque chose de fortuit, pouvant ou pas se produire, mais répond directement à une nécessaire subjectivité réquisitionnée par la faculté de juger nous permettant d'établir, par exemple, notre tenue vestimentaire et y prendre position dans comme si nous étions dans le vrai. Kant n'a donc pas négligé cette expérience subjective de la vérité, au contraire il en fit même l'objet principal de l'une de ces trois critiques, nous montrant bien, de la sorte, toute l'importance qu'il accordait à celle-ci.

C'est pourquoi notre méditation portant sur la vérité à titre d'erreur nécessaire au déploiement du Soi à la face du monde se devait d'emprunter la voie d'une discussion avec la *Critique de la faculté de juger* de Kant plutôt que les deux autres critiques du philosophe. Nous y retrouvons par elle, les premières bases réflexives nous permettant d'entrevoir une critique possible de l'effectivité de cette expérience et y voyons aussi, que même pour un philosophe dont l'on opposa trop souvent à la pensée nietzschéenne, la vérité à titre d'erreur nécessaire pour l'expérience humaine devient ici aussi, l'origine transcendante de l'expérience éthique. Bien qu'étant la troisième et dernière critique que Kant élaborait, elle est, en quelque sorte, celle qui se pencha le plus ouvertement en direction d'une réflexion sur la vie quotidienne de l'homme, non pas dans le simple but d'en faire un témoignage personnel, mais plutôt dans l'objectif critique d'en montrer les conditions de possibilité. L'opposition « nietzscho-kantienne » tire sa source dans une interprétation tournée exclusivement sur le travail des deux premières critiques de Kant, oppositions qui, par ailleurs, ont bien sûr toute leur légitimité. Car Nietzsche lui-même n'a jamais cessé de clamer que l'idéalisme moral, tel que formulé par le projet de la *Critique de la raison pratique* n'était qu'une moralité d'esclave, soumise maintenant, non

plus en un Dieu, mais à la « toute puissante raison ». Il n'a, de plus, jamais cessé de « ridiculiser » la *Critique de la raison pure* et sa table des catégories qui s'aventuraient, selon Nietzsche, sur les chemins de « *l'aeterna veritas* ». Cela peut certes, et à juste titre, faire encore l'objet aujourd'hui de nombreux débats entre les deux philosophes. Cependant, par une discussion avec la *Critique de la faculté de juger* nous voyons que Kant, bien que ne l'ayant jamais divulgué clairement de cette façon, ni même établi sous cet horizon, avait lui aussi en vue la connaissance de l'existence humaine bien « au-delà » d'une possibilité simplement scientifique ou morale, c'est-à-dire qu'il était fort conscient que la vie humaine se meut, de prime abord et quotidiennement sous d'autres expériences, expériences qu'il osa même qualifier de subjectivement nécessaires. Loin du rôle de philosophe moral ou du philosophe « scientifique », Kant se permit de réfléchir à propos de nos jugements communs quotidiens, et dont le fait qu'il prit le temps d'en faire la critique afin d'y voir leur « transcendantalité », nous montre clairement qu'il ne négligeait en aucun cas cette expérience subjective de la vérité. Sans vouloir anéantir, par ce rapprochement entre la vérité comme erreur nécessaire et la subjectivité transcendantale kantienne, tous les débats ayant cours aujourd'hui et opposant toujours les deux philosophes, nous pouvons signaler que la *Critique de la faculté de juger* nous ouvre un champ de réflexion que nous avons, à certains égards, trop souvent déniée à Kant, alors qu'il s'y était justement consacré. Il mena, par l'entremise de cette critique, du moins c'est notre avis, les premiers pas vers une philosophie de l'existence interrogée dans son effectivité.

LE SOUCI

Cette méditation sur le souci chez Heidegger n'a pas pour objectif de montrer les soi-disant insuffisances philosophiques de la subjectivité transcendantale tel que

formulé par le projet critique kantien de la faculté de juger, mais plutôt de poursuivre le chemin, là où peut-être, Kant l'avait laissé ouvert, et non discuté. Nous essayerons donc de répondre au reproche hégélien, qualifiant de « squelette sans vie », tous les résultats de la philosophie critique, puisque maintenant il s'agira, pour nous aussi, de chercher l'effectivité de ce besoin téléologique de vérité, ne nous limitant plus simplement à n'en révéler son ossature formelle. Nous avons souligné plus haut, que le *Être et temps* de Heidegger était, à bien des égards, une « critique » du Dasein, tel que Kant aurait pu lui-même entreprendre le projet. En effet, « *l'ontologie fondamentale* » que nous propose Heidegger vise à interroger les apriorités existentielles au Dasein et les limites mondaines qu'elles engendrent et répond ainsi pleinement au critère de la recherche critique. C'est en ce sens que la réflexion qu'il porta sur le Dasein et de son être propre, le « *souci* » (« *Sorge* »), nous permettra de réfléchir « existentiellement » ce que Kant pensait sous la forme de la subjectivité transcendante. En fait, Heidegger lui-même ne cacha jamais sa grande proximité philosophique avec le projet de la *Critique de la raison pure* et son intention d'envisager l'expérience dans son origine transcendante³³. Mais d'abord, voyons immédiatement comment Heidegger entendait la structure du souci comme être du Dasein, c'est-à-dire comme le caractère ontologique propre à son existence ainsi que l'interprétation existentielle qu'il en faisait :

« La totalité formellement existentielle du tout structurel ontologique du Dasein doit donc être saisie dans la structure suivante : l'être du Dasein veut dire être-déjà-en-avant-de-soi-même-dans-(le monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant encontre de manière intramondaine)... Le souci, en tant que totalité structurelle originaire « précède » de manière apriorico-existentielle toute conduite et situation du Dasein, ce qui veut dire qu'il s'y trouve aussi bien toujours déjà... « Théorie » et « praxis » sont des possibilités d'être d'un étant dont l'être doit être déterminé comme souci. »³⁴

³³ HEIDEGGER. *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, op.cit. P.30-35

³⁴ HEIDEGGER. *Être et temps*, op.cit. P.193

Ainsi, « *le souci* » signifie pour Heidegger « *être-déjà-en-avant-de-soi-même-dans-(le monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)* ». Ceci peut, au premier coup d'oeil, ne serait-ce que par la forme et le langage utilisé, nous sembler une formulation bien obscure pour caractériser l'être de notre existence, bien loin de l'usage quotidien de ce terme de « *souci* ». En fait, si nous avons déjà souligné, lors de notre explication du regard phénoménologique, que Heidegger pose la question de la présence de *l'Être* à partir de notre Dasein à tous (c'est seulement par l'entremise du Dasein que *l'Être* peut s'ouvrir et se recouvrir), nous n'avons pas, par contre, abordé ce qu'il en était de l'être propre du Dasein, ni comment Heidegger le caractérisait. Ainsi, afin de bien saisir comment Heidegger entrevoyait l'expérience de la vérité, il nous faut maintenant nous interroger à propos de cette caractéristique essentielle au Dasein, et ce, malgré toutes les difficultés et l'éloignement langagier pouvant nous rebuter en premier lieu.

Heidegger nous dit donc, premièrement, que le Dasein est toujours en avant de lui-même, c'est-à-dire qu'il est toujours « *porté* » au-devant de lui-même, projeté dans le monde qui l'entoure. En fait, afin de décrire cet « *en-avant-de-lui-même* » du Dasein, le philosophe préférera et choisira, quant à lui, l'expression « *jeté* » dans le monde, le Dasein étant un peu comme un dé que l'on lance sur la table de jeu et qui, bien malgré lui, participe à chaque fois déjà au jeu pour lequel justement on le lance. Cela signale, avec toute sa force, comment le Dasein est toujours déjà auprès de ce qu'il fait rencontre, c'est-à-dire qu'il serait lui aussi toujours déjà lancé dans le jeu de la vie et doit donc lui aussi (malgré lui) y participer à chaque fois. Ainsi, pour Heidegger, la caractéristique première (« *a priorico-existentielle* ») du Dasein est son inéluctable jet dans le monde, qui le porte toujours déjà devant lui-même auprès de celui-ci. Nous pouvons faire ici un bref rappel en faisant immédiatement resurgir, le parallèle avec l'intentionnalité transcendantale que postule Husserl dans *L'idée de la phénoménologie* par exemple, qui stipule que la

conscience se dirige toujours déjà sur quelque chose, qu'elle se porte à chaque fois sur un objet et que donc, tout comme le Dasein chez Heidegger, l'intentionnalité husserlienne montre elle aussi, l'idée que, ce qui caractérise fondamentalement l'existence humaine, c'est d'abord et avant tout le jet qui nous y propulse tous inéluctablement dedans. Déjà nous pouvons tracer quelques rapprochements avec la philosophie transcendantale de Kant, puisque dans les deux cas il s'agit de repérer les conditions de possibilité de l'existence humaine en elle-même. Bref, qu'il soit question du Dasein et d'une recherche phénoménologique de son effectivité, de la faculté de juger ou encore de l'intentionnalité de la conscience tous sont, « ontologiquement » caractérisés par ce jet dans le monde que Heidegger nommera, quant à lui, « l'être-à » :

« L'être-à..., on l'a dit, n'est point une « qualité » que le Dasein possède à tel moment ou ne possède pas à tel autre, sans laquelle il pourrait être aussi bien qu'avec elle. L'homme n' « est » pas, en ayant encore et de surcroît un rapport d'être au « monde », que de temps en temps il exercerait. Le Dasein n'est jamais « d'abord » un étant pour ainsi dire « libre-d'être-à », qui aurait occasionnellement envie d'assumer une « relation » au monde. Assumer de telles relations au monde n'est possible que parce que le Dasein est comme être-au-monde ce qu'il est »³⁵

Ce qui doit désormais être mis en évidence par cette première explication de « l'être-jeté » du Dasein, c'est que celui-ci est un a priorico-existential et qu'ainsi, « l'être-à » du Dasein est, selon Heidegger, ce qui caractérise l'expérience humaine. Comme les dés lancés sur la table de jeu, nous n'avons, pour ainsi dire, plus le choix d'être, ou ne pas être (mise à part peut-être par la pratique du suicide) dans le monde qui nous entoure, puisque notre être est d'y être toujours déjà auprès. C'est pourquoi nous ne sommes pas « libre-d'être-à », car c'est ce jet dans le monde qui rend, en quelque sorte, possible tout ce que nous pouvons être. Ainsi, la fameuse expression de l'« être-au-monde » (« In-der-Welt-sein », ou selon d'autres traductions disponibles celle de l'« être-dans-le-monde ») prend donc l'éclairage

³⁵ ibid. P. 62

suivant : nous sommes à chaque fois dans le monde qui nous fait rencontre, parce qu'a priori, l'être de notre propre expérience nous y jette toujours déjà d'avance dedans. « *L'être-à* » est donc bel et bien la condition de possibilité critique de notre expérience mondaine. Voilà pourquoi Heidegger mentionne avec force que le Dasein est toujours déjà en avant de lui-même, car nous sommes tous, pour être ce que nous sommes, d'abord et en premier lieu ouvert au monde qui nous entoure. Nous avons tous nos « histoires de vie », nos peurs, nos joies, nos habitudes, qui viennent, en quelque sorte, donner une texture et une signification à cette réalité qui nous accompagne durant notre devenir, mais ce monde significatif ambiant qui est nécessairement toujours là autour de nous, n'est là seulement parce qu'à chaque fois, notre existence nous y a déjà jetés auprès. Ainsi, bien que nous ayons parfois l'envie sérieuse de nous en extraire ou que celui nous semble, à l'occasion, sans signification, cela n'est possible seulement parce que d'abord et avant tout, nous y sommes toujours là dedans et qu'en nous, il y a un besoin nous y jetant à chaque fois déjà. La mondanité, c'est-à-dire le phénomène par lequel nous signalons le fait que le Soi est toujours dans un monde de signification auquel il se rapporte et prend position, n'est donc pas un rajout coextensif à l'existence humaine, comme quelque chose pouvant être ou ne pas être, mais bien plutôt le phénomène insigne et fondamental de son expérience et qui, a priori, l'accompagne à chaque fois.

En fait, nous n'avons jamais cessé de tenir, depuis le début de notre méditation, cette position concernant la mondanité nécessaire du Soi, c'est-à-dire que celui-ci est, à chaque fois, dans un monde à partir duquel il s'érige et prend position. Par contre, nous n'avons jamais pris le temps de développer de manière approfondie ce qu'une telle considération philosophique impliquait et pris, pour ainsi dire, la mondanité du Soi comme un phénomène acquis dont nous pouvions tous convenir. La mondanité du Soi nous conduit à la seconde partie de la formule utilisée par Heidegger pour décrire la structure existentielle totale du souci ; soit celle du Dasein « *comme-être-auprès* ». Pour lui, cette notion « *d'être-auprès* » n'est pas,

comme nous venons de le souligner, un simple rajout « matériel » venant se joindre à « *l'être-à* » du Dasein, comme si le Soi en décidant de « sortir » de lui, en venait à constater qu'au dehors de lui, il y aurait présence d'autres choses que lui et dont il pourrait décider ou non de faire rencontre. Ceci constitue plutôt, la nature co-originale de l'ouverture du monde. Ainsi, l'existence et le monde se nécessiteraient simultanément. « *L'être-au-monde* » prend donc maintenant pour nous sa forme complète, puisque nous voyons par ce concept que notre expérience mondaine à tous n'est possible que sous cette modalité d'un Soi jeté devant lui-même et d'un monde auprès duquel il se tient toujours. Le Soi ouvre le monde et ce n'est que de cette ouverture qu'il s'y meut afin d'y traverser, bon gré, mal gré, les événements de sa vie.

De cela et sans vouloir entrer davantage dans tous les menus détails et horizons possibles de la réflexion heideggerienne, nous pouvons mieux comprendre ce qu'il entendait par la formulation « *être-déjà-en-avant-de-soi-même-dans-(le monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)* » découlant de la structure globale de « *l'être-au-monde* ». Néanmoins, nous n'avons pas encore établi en quoi tout cela relevait du souci en tant que tel et pourquoi Heidegger utilise spécifiquement ce terme plutôt qu'un autre. En effet, habituellement lorsque nous faisons référence à nos soucis, nous voulons d'abord parler de nos tracas, nos inquiétudes, nos préoccupations qui viennent, ici et là, alimenter le rythme de notre vie. Ainsi, pour la plupart d'entre nous, avoir des soucis est loin de signifier une expérience positive et constituante de notre être, car, en fin de compte, ce qui est davantage recherché par nous, serait bien plutôt de justement les éviter ! Nos soucis ont donc des contenus très concrets, tangibles, souvent désagréables et ne semblent de la sorte, en aucun cas, désigner une structure aussi générale de l'expérience humaine et encore moins caractériser la condition de possibilité de l'effectivité de notre mondanité, notre « *être-au-monde* » à tous.

Mais pourtant, nous devons voir que cette structure du souci, proposée par Heidegger, est la source même de ce qui est habituellement pris comme nos soucis relevant de nos inquiétudes usuelles. En effet, dû au fait que le Dasein est « a priorico existentiellement » jeté dans le monde qui l'entoure et que ce dernier devient donc pour lui, ce dont il y a, à chaque fois, à se préoccuper, nous pouvons comprendre, en généralisant, que le Dasein se « soucie » toujours de son monde, celui-ci ne pouvant, en quelque sorte, laisser le monde libre de ses « inquiétudes ». Le monde est tel qu'il est parce que, d'abord et avant tout, le Dasein s'en soucie. Voilà le sens que prendra désormais pour nous l'expression du souci, ce dernier devenant, à bien des égards, le caractère essentiel par lequel le Soi peut mener son expérience, c'est-à-dire le fait qu'originellement, nous serions tous soucieux du monde qui nous entoure. De la sorte, tout comme d'une certaine manière chez Kant (pour qui la réalité du réel ne pouvait demeurer libre de détermination), le souci vient lui aussi qualifier l'essentielle nécessité existentielle par laquelle nous sommes, pour ainsi dire, obligés d'aborder le monde et illustre ainsi le comportement transcendantal requis pour mener à bien cette expérience. Bref, si la faculté de juger pouvait, à bien des égards, nous faire voir pourquoi la vérité à titre d'erreur nécessaire consistait en une expérience inéluctable, le souci nous en révélerait, quant à lui, la forme effective par laquelle cette faculté de juger se met en branle et s'exprime « concrètement » durant de notre existence.

Lorsque nous affirmons qu'une personne possède un grand « souci de son apparence », nous voulons signaler en premier lieu, que cette personne se préoccupe beaucoup des répercussions que peuvent avoir son « image » (tant corporelle, que morale) sur la perception que les autres « garderont » d'elle et qu'ainsi, répondant à cette préoccupation intime, elle en viendra à « ajuster » ses comportements extérieurs selon cette finalité. Que nous voyions là un grave défaut de narcissisme ou une « juste » qualité visant à ne pas, bien sûr, se nuire publiquement, cela ne vient en rien modifier l'expérience qui, dans une certaine mesure, nous concerne

tous un peu, consistant à se « soucier » de ce que les autres peuvent bien finalement penser de nous. Que ce soit concernant nos amis, notre famille, nos pairs professionnels, nos mentors, nous avons bel et bien tous, du moins un peu, cette préoccupation se demandant « Que peuvent-ils bien se dire de nous? ». Ainsi, nous avons tous ce souci consistant à se demander si l'être que nous sommes en ce moment est en conformité avec l'être qui devait ou devrait être le nôtre. Car, même l'expérience négative du « souci des apparences », c'est-à-dire celle voulant réclamer justement « l'insouciance » de son apparence, stipulant haut et fort que la perception des autres n'est pas, pour celui l'exprimant, un enjeu, cette insouciance n'est possible seulement parce que d'abord et avant tout, ce dernier a toujours un souci de son être dans le monde (cette expérience négative devenant donc, pour ainsi dire, le « souci pour l'insouciance »). En effet, celui refusant orgueilleusement de prendre en compte les jugements des autres dans le positionnement de son Soi à la face du monde, a néanmoins le souci, dans ce nécessaire processus constitutif de lui-même, de justement fermement ne pas en tenir compte. En ce sens, nous ne nous « soucions » pas seulement de nos tracasseries ou de notre apparence, cela va beaucoup plus loin, car plus fondamentalement encore, nous ne pouvons avoir des tracasseries et des préoccupations que parce qu'a priori, nous nous soucions toujours déjà du monde auprès duquel nous faisons rencontre à chaque fois. C'est pourquoi Heidegger affirme, en concluant sa réflexion sur le souci, que ce dernier « *précède toute situation et conduite* », puisque, comme nous venons de le souligner, le souci est la condition de possibilité de ceux-ci. Par contre, bien que nous pouvons maintenant mieux comprendre la teneur effective du souci chez Heidegger, c'est-à-dire ce qu'il entendait par cette expression ontologique, et mieux entrevoir sa nécessité comme comportement mondain pour l'expérience humaine, nous n'avons pas encore fait le rapprochement entre le phénomène du souci et l'expérience de la vérité à titre d'erreur nécessaire. En effet, si le Dasein est toujours déjà dans le monde auprès duquel il est soucieux, comment, dans ce jet, s'y tient-il et quelle place, Heidegger laisse-t-il, pour l'expérience de la vérité ?

« La structure du souci comme être-déjà-en-avant-de-soi-dans-le-monde-comme-être-auprès-de-l'étant-intramondain abrite en soi l'ouverture du Dasein. C'est *avec* et *par* elle qu'il y a de l'être-découvert, et par conséquent c'est seulement avec *l'ouverture* du Dasein que le phénomène *le plus originaire* de la vérité est atteint...Pour autant que le Dasein est essentiellement son ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement « vrai ». Le Dasein est « *dans la vérité* ». Cet énoncé a un sens ontologique. Il ne veut pas dire que le Dasein, ontiquement, est toujours ou même seulement à chaque fois expert en toute vérité, mais qu'à sa constitution existentielle appartient l'ouverture de son être le plus propre. »³⁶

En premier lieu, soulignons qu'il est particulièrement intéressant que Heidegger conclût sa première partie de *Être et temps* par ce rapprochement crucial entre l'ouverture du monde par l'être soucieux du Dasein et sa tenue dans le vrai. En effet, après avoir montré les caractéristiques existentielles a priori du Dasein et les limites mondaines qu'elles occasionnaient, Heidegger nous dévoile ici, l'idée que le lieu d'origine de la vérité, c'est-à-dire d'où celle-ci proviendrait, serait précisément ce souci qui jette à chaque fois le Soi dans le monde. Le souci pousse donc le Soi à ouvrir, découvrir et recouvrir le monde qui le préoccupe, mais cette ouverture devient aussi, pour Heidegger, ce qui permet proprement à la vérité de jaillir au Dasein, la vérité devenant de la sorte, « *l'être-découvert* » du monde, sa signification propre et dans laquelle le Dasein s'y tiendra à chaque fois comme dans le vrai. Il faut bien voir que l'ouverture du monde permise par le souci, n'est pas le fait d'une simple interrogation « *curieuse* », indifférente et sans importance existentielle, laissée pour ainsi dire, à la libre discrétion de chacun (comme si le Soi pouvait vivre ou ne pas vivre ses soucis) et qu'il pourrait de la sorte n'accorder aucune « valeur » aux soucis qui le mènent dans son monde. « *Le Dasein est dans la vérité* », voilà la formule que nous devons absolument retenir ici, car ce qui est dorénavant clair, c'est que le Dasein « est » son ouverture, il « est » le souci dans lequel il se tient toujours auprès d'un monde. Ainsi, le Dasein s'y tient à chaque fois

³⁶ Ibid P.220-221

comme dans le vrai, c'est-à-dire que l'ipséité du Soi « est » précisément ce qui le préoccupe et les réponses qu'il apporte à ces multiples préoccupations. Nous retrouvons, encore une fois, la seconde caractéristique de la vérité à titre d'erreur nécessaire, stipulant que même si la vérité est originaire d'un besoin « subjectif », il s'y tient néanmoins comme dans le vrai. Le souci ouvre la réalité du réel, il la découvre sous l'égide d'une préoccupation particulière, donnant, en quelque sorte, une forme ambiante à ce qui se présente à lui et à partir de laquelle, ce monde ambiant devient la vérité, ou mieux, sa vérité. L'ambiance qui devient celle du Dasein, est donc, à bien des égards, son monde significatif³⁷.

Durant notre toute première présentation de ce que nous voulons entendre par l'éthique et en quoi elle désigne une expérience du positionnement mondain, nous avons alors, un peu de manière caricaturale d'ailleurs, donner l'exemple que, bien souvent, nous pensions de la position d'où nous sommes situés dans le monde. Ainsi, nous affirmions que le frappeur de puissance pense d'abord circuit, que le fidèle représentant de la gauche pense justice sociale, que le fervent de la droite religieuse pense moralité, crime et châtement, ou que l'entrepreneur commercial pense avant tout à l'occasion d'affaire et à son futur rendement. Il est évident que nous ne pouvons, et ne devons pas, réduire ces dispositions à une seule détermination précise (ces dispositions ayant, bien sûr, une grande variabilité dynamique, tant qualitative que quantitative), ni postuler que le Soi ne soit réduit qu'à une seule disposition (comme si chacun n'avait qu'un seul et unique souci le préoccupant toujours à chaque fois). Néanmoins, nous pouvons établir un parallèle entre cette préoccupation située du Soi et le souci comme ouverture fondamentale de celui-ci. Car, l'entrepreneur commercial, dans l'ambiance que vient créer son souci, se tient dans son monde comme dans le vrai, puisque pour lui, penser d'abord à la rentabilité des choses avant de se les procurer, cela va de soi et il « est » donc, à bien des égards, un représentant vivant de cette disposition qui lui tient lieu de

³⁷ Ibid. P.101-102

monde. De sa position mondaine d'homme d'affaires, il va, dans une certaine mesure, « incarner » ce rôle devant la face du monde et sa vive préoccupation de la rentabilité des choses devient de la sorte, son être propre. Le souci est donc, en quelque sorte, la structure générale permettant de comprendre l'origine ontologique de la teneur effective de chacune de nos positions éthiques prises dans le jeu de la vie. Nous avons tous des positionnements éthiques et en faisons tous l'expérience mondaine parce que, d'abord et avant tout, il y a en nous, ce nécessaire besoin de se soucier, de se préoccuper de son « *être-au-monde* » et d'y apporter les pratiques nécessaires afin de s'y mouvoir. Le souci ouvre le monde, et de cette vérité qui devient alors celle du Soi, nous y voyons là aussi, l'une des conditions de possibilité de l'expérience éthique comme telle. Le frappeur de puissance qui pense en premier lieu à la puissance de son coup de bâton et aux circuits qui en résultent, cela signifie qu'originellement, ce même joueur avait, avant tout, en lui, ce besoin de prendre position et de se situer à l'intérieur de ce jeu et donc, qu'avant à l'existence de ce même jeu, il y avait d'abord en lui, un souci de savoir comment il devait être pour participer à celui-ci. Cela ne consiste pas, bien sûr, en la seule position possible de ce jeu, d'autres pouvant adopter différentes positions à propos de ce dernier, mais cependant, ce qui caractérise avant tout chacun des joueurs, c'est que tous auront d'abord à se soucier de leur positionnement comme tel. En fait, avant de conclure cette réflexion sur le souci chez Heidegger, nous pourrions faire ici (afin d'éclairer sous un autre angle notre propos), un très bref parallèle avec la réflexion que porte Michel Foucault sur le « *souci de soi* » qu'il traduit de l'expression grecque « *epimeleisthai heautô* » et du souci, tel que l'entendait proprement Heidegger d'une manière, disons plus, ontologique :

« On ne peut pas se soucier de soi sans connaître. Le souci de soi est bien entendu la connaissance de soi – c'est le côté socratique-platonicien -, mais c'est aussi la connaissance d'un certain nombre de règles de conduite ou de principes qui sont à la fois des vérités et des prescriptions. Se soucier de soi,

c'est s'équiper de ces vérités : c'est là où l'éthique est liée au jeu de la vérité. »³⁸

Bien sûr, Foucault pense d'abord à une compréhension historique, ou plutôt généalogique du « *souci de soi* », c'est-à-dire qu'il le rapporte à un moment précis de l'histoire antique grecque et tente d'en montrer les perturbations temporelles dans lesquelles ce « *souci de soi* » a évolué pour devenir ce qu'il est aujourd'hui. En fait, les modifications historiques sont bien réelles et font en sorte que, se soucier de soi, ne signifie nullement la même chose durant la période antique, que durant la période chrétienne ou celle nous concernant aujourd'hui. Néanmoins, nous continuons, encore aujourd'hui, à nous « *équiper* » de vérité, montrant ainsi que, malgré ces perturbations historiques, cela n'a pas pour autant annihilé cette expérience du « *souci de soi* » et qui nous fait participer au jeu des vérités de l'expérience éthique. Voilà pourquoi, à l'intérieur de la pensée de Foucault, la porte demeure, en quelque sorte, ouverte pour une interprétation à caractère, disons, plus ontologique, car bien que les contenus et pratiques découlant de ce souci varient dans le temps, ce qui demeure constant, c'est l'obligation formelle à justement se soucier de soi. Un autre élément intéressant à souligner de cette interprétation que porte Foucault sur le « *souci de soi* », c'est le lien intrinsèque qu'il établit entre ce souci et la vérité dans laquelle le Soi se tient toujours, « *C'est là où l'éthique est reliée aux jeux de la vérité* ». Le soi devra, pour reprendre encore une fois le langage de Foucault, « *s'équiper* » de vérité, cela étant une exigence même du souci et que ses vérités deviendront ses positionnements mondains faisant participer le Soi à ce jeu de l'expérience éthique.

³⁸ FOUCAULT. *Dits et écrits II*, op.cit. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, P.1532

LA VOLONTÉ DE PUISSANCE NIETZSCHÉENNE LUE PAR HEIDEGGER

Nous arrivons donc maintenant à notre réflexion portant sur la volonté de puissance nietzschéenne et de son lien intrinsèque avec l'aphorisme, qui est, répétons-le, notre fil conducteur de l'ensemble de cette escale. Après avoir utilisé précédemment très abondamment l'idée que la vérité est une erreur nécessaire et tenter d'établir des rapprochements avec d'autres philosophes, ne serait-il pas temps d'y réfléchir directement? Afin de mieux comprendre ce qu'implique une telle description de l'expérience du vrai chez l'homme, ne faudrait-il pas éclaircir celle-ci, dans la pensée même de l'auteur qui, rappelons-le, « inspira » cette première escale? Mais, plus important encore que de nous donner un éclairage direct à propos de notre thème directeur, nous tenterons aussi, dans un cadre réflexif plus large, de répondre à la première question que nous nous demandions lors de notre introduction à ce chapitre : Pourquoi avons-nous, en tant qu'homme, un tel rapport avec le vrai et comment cela peut-il s'exprimer? Ainsi, bien que cette interrogation sur le caractère propre de l'expérience du vrai suppose elle aussi notre seconde question, concernant les conditions de possibilité de cette expérience, cette nouvelle interrogation va, d'une certaine façon, encore plus loin, en s'interrogeant, en plus des « origines » de notre besoin du vrai, sur l'expressivité effective de celui-ci, c'est-à-dire ce en quoi nous sommes « engagés » par cette expérience. En fait, bien que notre méditation sur le souci chez Heidegger nous a montré la forme effective par laquelle la subjectivité transcendante de Kant pouvait, à bien des égards, faire « sentir » sa présence durant notre existence, cela demeurerait néanmoins une réflexion d'ordre critique et formelle, ne s'aventurant pas à décrire le processus expressif par lequel le souci peut s'exprimer chez chacun de nous. La question devient donc la suivante : « Comment parvenons-nous à nous soucier de nos soucis? » Par quel « processus » avons-nous précisément tel ou tel soucis et non pas tels autres? Quelle est la nature de ce processus? C'est à l'aide de la pensée de la

volonté de puissance que nous pourrions aborder ce thème de l'expressivité de l'expérience de la vérité. En ce sens, celle-ci ne se limitera pas à nous révéler une nécessité subjective « *d'être-au-monde* », mais nous montrera aussi comment la vérité peut se différencier d'un Soi à un autre, ou encore, de Soi à soi-même, selon les affects du jour et la dynamique qui leur sont inhérente.

Cependant, il faut faire très attention à une première interprétation possible de cette pensée de la volonté de puissance et qui peut sembler pourtant si explicite. Car, à première vue, celle-ci peut nous faire croire que Nietzsche considère l'homme comme un animal dont toute la force interne le pousse à vouloir obtenir plus de pouvoir, plus de puissance. Nous aurions donc droit, en quelque sorte, à une philosophie de la « Nature humaine », ou mieux, à une vision anthropologique de l'Homme, légitimant non seulement la nécessité des luttes de pouvoir en nous et entre nous, mais qui plus est, semble justifier aussi, dans un cadre normatif plus large, tous les instincts et les pulsions pouvant servir la cause de leur possesseur. Dans cette optique, la morale serait non seulement un « frein » à la volonté de puissance (ces commandements « domptant » les instincts de l'homme), mais aussi « malicieuse » puisqu'elle inverse, selon Nietzsche, la hiérarchie des forts et des faibles. La morale ne juge jamais la force dans son rapport à elle-même et selon ce qui est bon « pour elle », mais toujours selon une certaine « adéquation » à une « Idée du Bien ». Dans cette échelle de la volonté de puissance, dont le fort et le faible sont les deux pôles extrêmes d'une grande variété humaine, Nietzsche aurait donc un « parti pris » pour les forts, ceux répondant le mieux à son exigence anthropologique de puissance. Cependant, il affirme, dans la *Généalogie de la morale*, que même le faible « est » faible par la « force » qui l'habite du dedans, c'est-à-dire que ce qu'il est devant le monde est devenu ainsi par l'expression de sa volonté de puissance (« *même dans la soumission il y a d'abord volonté de*

puissance »)³⁹. Ainsi, la réflexion que Nietzsche porta sur la volonté de puissance dépasse les considérations hiérarchiques et va beaucoup plus loin qu'un « parti pris » normatif que Nietzsche aurait voulu émettre.

En fait, cette généralisation de « l'usage » de la volonté de puissance à tous que fait Nietzsche, nous illustre pourquoi, selon Heidegger, il faut interpréter cette pensée de manière métaphysique, c'est-à-dire comme une tentative d'explication de la totalité du réel. Bien sûr, cette définition heideggérienne de la métaphysique n'est pas sans débat et controverse (nous n'avons pas les moyens ici de les aborder en profondeur), mais elle est néanmoins très éclairante pour notre propos. Pour Heidegger, Nietzsche est « *le penseur de l'achèvement de la métaphysique* », il est le philosophe ayant, en quelque sorte, retourné l'intention métaphysique contre elle-même. Car, en prenant une « décision » concernant la question de ce qui en est de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire en cherchant « Un » principe constitutif de la réalité (celui de la volonté de puissance), Nietzsche semble bel et bien être un penseur métaphysique (comme explication de la totalité du réel)⁴⁰. Par contre, ce rapprochement entre Nietzsche et la métaphysique peut paraître en contradiction avec les propos que nous tenions lors de notre discussion préliminaire sur la vérité comme erreur nécessaire et comment Nietzsche nous permettait justement d'éviter le problème de « la Vérité ». Comment réconcilier ces deux thèmes, métaphysique et erreur nécessaire, qui semblent si diamétralement opposés? Car si l'intention de penser et d'expliquer l'étant dans sa totalité est la même pour Nietzsche que pour la pensée occidentale post-platonicienne, en quoi peut-il néanmoins se distinguer de cette quête métaphysique de la rectitude objective à laquelle il fut tant adversaire? Nietzsche nous en donne lui-même une excellente indication dans son livre *Crépuscule des idoles* et nous montre comment, métaphysique et recherche de « la Vérité », peuvent être séparées :

³⁹ NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, traduit par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiën, Gallimard, 1971, P 46-47

⁴⁰ HEIDEGGER. *Nietzsche II*, « *La métaphysique de Nietzsche* », P.207

« ... de leur témoignage qui y met le mensonge, par exemple le mensonge de l'unité, le mensonge de la réalité, de la substance, de la durée... Les sens ne mentant pas en tant qu'il montre le devenir, la disparition, le changement... Mais dans son affirmation que l'être est une fiction Héraclite gardera *éternellement raison* (nous soulignons). Le « monde des apparences » est le seul réel : le « monde vérité » est seulement *ajouté par le mensonge...* »⁴¹

Voilà pourquoi nous mentionnons que Nietzsche retourne l'intention métaphysique contre elle-même, car en affirmant que le monde des apparences ouvert par les sens et les affects humains est le seul et éternellement vrai, il postule, par le fait même, que la réalité qui nous entoure n'est à jamais qu'un mensonge. Par contre, la nuance est très importante ici, puisque c'est justement cette nature « mensongère » du réel qui devient sa vérité éternelle. Ainsi, bien que sa réflexion se retourne contre ceux qui avaient mis tout leur espoir dans la rectitude et l'adéquation absolue entre la pensée et le réel que celle-ci tente de raconter (Nietzsche proclamant haut et fort que toute réalité n'est qu'apparence et que « la Vérité » n'est que « *rajoutée par le mensonge* »), cette explication du mensonge du monde pense celui-ci dans sa totalité. En ce sens, ce qui semblait à première vue irréconciliable, devient non seulement cohérent, mais démontre aussi la nature de « *l'achèvement métaphysique* » effectué par la pensée nietzschéenne. Car, après avoir déclaré que tout n'était qu'apparence, que la seule « vérité » est celle du mensonge, la quête métaphysique pour « la Vérité » se retrouve devant son propre abyme, mettant littéralement « à mort » son espoir d'adéquation avec le monde. C'est dans cette perspective que nous devons entendre la pensée de la volonté de puissance, c'est-à-dire comme une métaphysique de l'apparence où la seule « Vérité » est celle du mensonge. Cependant, bien que nous puissions mieux comprendre le cadre métaphysique de cette pensée, nous n'avons pas encore approfondi la volonté de puissance en tant que telle. En effet, nous savons que celle-ci est davantage qu'une simple considération hiérarchique et qu'elle est, en ce

⁴¹ NIETZSCHE. *Crépuscule des idoles*, traduit par Henri Albert, Flammarion, 1985, P.90

sens, bel et bien une pensée métaphysique tentant d'expliquer que le réel n'est qu'une éternelle apparence, un constant devenir, mais nous ignorons toujours comment l'auteur décrit, dans ce cadre « élargi », sa pensée de la volonté de puissance. L'un des célèbres passages de « *Par delà bien et mal* » peut grandement nous éclairer à ce sujet :

« ... que quelqu'un sache lire dans la même nature et eu égard aux mêmes phénomènes précisément l'exécution tyrannique, impitoyable et inflexible de revendication de puissance... il en viendrait finalement à affirmer de ce monde la même chose que vous, à savoir qu'il suit un cours « nécessaire » et « calculable », non pas toutefois parce que des lois le régissent, mais au contraire parce que les lois en sont absolument absentes, et que toute puissance, à chaque instant, tire sont ultime conséquence. »⁴²

Ici, nous pouvons d'emblée remarquer que la pensée de la volonté de puissance n'est en aucun cas restreinte à une quelconque anthropologie et qu'elle vise plutôt l'ensemble des phénomènes mondains. Le monde est donc, pour Nietzsche, une incessante lutte de forces qui chercheraient simultanément à s'épanouir, jaillissant les unes contre les autres en revendiquant toujours davantage de puissance. Le « principe » métaphysique nietzschéen du monde est en fait le suivant : « *à chaque instant, chaque force tire sont ultime conséquence* ». Ainsi, chaque chose ne devient ce qu'elle est que par l'entremise de ce jeu des puissances et dont aucun principe ne pourra fixer éternellement le « sens », c'est-à-dire que la volonté de puissance ne se laisse non seulement pas prédire dans sa route, mais ne se laisse pas non plus trouver de but ultime. En fait, Deleuze parle, dans son livre *Nietzsche et la philosophie*, de la volonté de puissance comme de l'élément à la fois « *différentiel* », c'est-à-dire qui fait jouer les forces les unes contre les autres dans un processus de différenciation incessant, et simultanément comme de l'élément « *génétique* », comme lieu d'où jailli proprement chacune des forces composant

⁴² NIETZSCHE. *Par-delà bien et mal : prélude à une philosophie de l'avenir*, traduction et présentation par Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris, P.71

cette dynamique⁴³. Nous retrouvons donc ici les deux éléments que nous cherchons à établir depuis le début de cette escale, soit les conditions de possibilité de l'expérience de la vérité (l'élément « *génétique* ») et ce qui fait en sorte que les forces se distinguent entre elles (l'élément « *différentiel* »). C'est dans cette perspective que la pensée de la volonté de puissance va plus loin que la réflexion critique et en montrant aussi l'expression différentielle de cette expérience. Cependant, afin de clarifier notre compréhension de l'interprétation deleuzienne de la volonté de puissance, l'exemple que ce dernier et Félix Guattari nous donnent dans *Mille plateaux : Postulat de la linguistique* est fort révélateur :

« On considérera les mélanges de corps qui définissent la féodalité : le corps de la terre et le corps social, les corps du suzerain, du vassal et du serf, le corps du chevalier et celui du cheval, le nouveau rapport dans lequel ils entrent avec l'étrier, les armes et les outils qui assurent les symbioses de corps – c'est tout un agencement machinique. Mais aussi les énoncés, les expressions, le régime juridique des armoiries, l'ensemble des transformations incorporelles, notamment les serments avec leurs variables, le serment d'obédience, mais aussi le serment amoureux, etc. : c'est l'agencement collectif d'énonciation. Et suivant l'autre axe, les territorialités et reterritorisations féodales, en même temps que la ligne de déterritorialisation qui emporte le chevalier et sa monture, les énoncés et les actes. Comment tout cela se combine dans les Croisades.⁴⁴

Ce que Deleuze et Guattari cherchent à nous faire voir par cet exemple tiré de l'histoire de la féodalité, où des corps particuliers (vassal, serf, etc.) rencontrent des systèmes d'énonciations collectifs (juridiques, morales, etc.), c'est le rapport perpétuellement dynamique qu'entretiennent ceux-ci entre eux. Ceux-ci se chevauchent, se permutent, s'établissant et s'anéantissant afin de toujours former, sur un « *plan d'immanence* », ce que Deleuze et Guattari nomment un « *agencement machinique* » et sous lequel l'histoire (féodale ou autre) se joue⁴⁵. Le rapport de l'homme et de son cheval est ainsi affecté par l'arrivée de l'étrier,

⁴³ DELEUZE. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Quadriage, 1999, P.56-57

⁴⁴ DELEUZE, GUATTARI. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, P. 112-113

⁴⁵ Ibid. P. 20-21

modifiant la conduite que ceux-ci entretiennent entre eux, tout comme, simultanément, un code esthétique «chevaleresque» peut venir par s'estomper, laissant sa place à un autre «*code d'énonciation*». Bref, c'est l'ensemble de ces agencements en constante permutation qui ont constitué, dans l'effectivité, ce que nous nommons aujourd'hui la féodalité. Bien que ceci semble nous conduire très loin de la caractérisation de la volonté de puissance (et que nous allons, bien sûr, revenir plus amplement sur la position de Deleuze et Guattari au cours de notre troisième escale), nous pouvons d'emblée établir ce premier rapprochement : ce qui constitue, à proprement parler, l'histoire de la féodalité, c'est précisément cette dynamique de puissance s'entrecroisant et se stabilisant afin de se faire «*territoire de signification*», mais qui simultanément, sera conduite aussi dans des directions contraires, sortant du «*territoire*» et cherchant à mener ce dernier vers d'autre lieu, à se ré-agencer dans d'autres «*milieux*». Pour Deleuze et Guattari, tout comme pour Nietzsche d'ailleurs, cette dynamique de puissance cherchant simultanément à se «*territorialiser*» et à se «*déterritorialiser*» est, en quelque sorte, incessante, perpétuelle et donc, l'ensemble de ce qui constitue la réalité du réel ne devient, là aussi, qu'un vaste devenir où «*à chaque instant, chaque puissance tire son ultime conséquence*». Ainsi, malgré que les interprétations que portent Deleuze et Heidegger à propos de la pensée nietzschéenne furent souvent mises en opposition, nous pouvons voir que les deux penseurs se rejoignent néanmoins dans leur compréhension de la volonté de puissance comme explication métaphysique du monde des apparences. Nietzsche n'a donc pas eu l'intention, par cette pensée, de se réconcilier avec le monde sous l'égide d'une «*Vérité*» quelconque, mais plutôt en laissait celui-ci dans l'éternelle variabilité du multiple. Par contre, si jusqu'à maintenant nous avons discuté de la volonté de puissance comme pensée métaphysique et comment Deleuze et Guattari avaient, à leur façon bien sûr, explicité celle-ci à l'ensemble des «*agencements*» sociaux, nous n'avons pas encore abordé la compréhension de Heidegger (malgré le fait que le titre de cette explication à propos de la volonté de puissance porte justement son nom!). Dans

cette optique, écoutons d'abord les exigences auxquelles il assigne la volonté de puissance et qui nous engageraient tous, en tant qu'être humain :

« Le vivant est ouvertement dressé contre d'autres forces, mais de telles sortes que résistant à celles-ci, il les apprête selon la structure et le rythme, afin de les apprécier relativement à une possible incorporation ou à leur élimination. Sous cet angle, toute chose occurrente est interprétée eu égard à la capacité de vivre du vivant. Ce point de vue, dans sa perspective, délimite à l'avance ce qui peut ou ne saurait advenir au vivant. Conformément à quoi s'accomplit dans l'être vivant une interprétation de son ambiance et ainsi de tout ce qui s'y produit; non pas de façon fortuite, mais en tant qu'événement fondamental de la vie même »⁴⁶

L'une des premières choses que nous pouvons remarquer à l'aide de cette citation, c'est que pour Heidegger aussi, la volonté de puissance est, non seulement, l'élément « *génétique* » de l'expérience humaine, ce qu'il nomme ici la « *capacité de vivre du vivant* », mais inclus, simultanément à cela, l'aspect dynamique et « *différentiel* » qui « *apprête la réalité selon le rythme et les ambiances* ». De plus, nous retrouvons dans cette explication heideggerienne de la volonté de puissance ce que nous nommions avec Kant, « la technique du réel », qui entrevoyait l'expression de la subjectivité transcendante comme une nécessité de l'homme face à un chaos perceptif dont il ne peut laisser libre de déterminations. Car, en stipulant que l'homme est « *dressé contre d'autres forces* », nous pouvons comprendre que pour Heidegger, la nature de la volonté de puissance est, d'une part, « *d'apprêter* » le réel de manière à lui donner sens et stabilité afin de s'y mouvoir assurément (Deleuze et Guattari diraient plutôt afin de s'y « *territorialiser molaiement* ») et que, d'autre part, le caractère propre de cette stabilité est de se déconstruire toujours à nouveau sous d'autres horizons significatifs (s'y « *déterritorialiser moléculairement* », nous reviendrons plus loin sur ces concepts). En ce sens, Heidegger comprend la volonté de puissance et son rapport avec notre expérience du vrai dans un sens plus large que strictement critique, c'est-à-dire

⁴⁶ HEIDEGGER. *Nietzsche I*, op.cit. P.191

comme interrogation sur les conditions de possibilité et les limites mondaines de cette expérience, entrevoyant à l'aide de celle-ci, toute l'expressivité caractérielle de cette expérience du vrai. Par contre, bien que nous pouvons maintenant mieux comprendre en quoi chacun des auteurs participe, en quelque sorte, à la même réflexion concernant l'expérience de la vérité et de son jaillissement mondain par l'entremise de la volonté de puissance, rien ne nous a encore suffisamment montré pourquoi cette dynamique des puissances a une telle nécessité pour le déploiement effectif de la vie humaine.

« La vérité en tant que tenir-pour-vrai est erreur, quoique nécessaire. La vérité en tant qu'accord avec le devenir, soit l'art, est apparence, quoique transfiguratrice. Il n'y a point de « monde vrai » au sens de quelque chose d'égal à soi-même, d'éternellement valable... L'élucidation de l'essence de la vie, à partir de sa manière d'assurer sa propre consistance, avait amené à indiquer le caractère foncièrement *perspectiviste* (il souligne) de la vie. Le vivant se situe et se tient toujours dans une perspective donnant sur une ambiance de possibilités, lesquelles à chaque fois se voient fixer de telle ou telle manière...⁴⁷

Une fois de plus, nous pouvons établir un parallèle entre cette réflexion de Heidegger et l'exemple de Deleuze et Guattari à propos du monde féodal. En effet, tout comme il s'agissait alors d'un processus par lequel un monde de signifiante collectif s'établissait et était rendu possible par des rapports permanents entre corps et énoncés sociaux de manière à faire de ce monde un « *agencement* » immanent stabilisé, il s'agit aussi pour l'homme, selon Heidegger, de se faire lui-même, en quelque sorte, monde de signifiante. La nécessité de la vérité pour la vie de l'homme se tient donc précisément là : bien que cette vérité ne peut prétendre au titre de « la Vérité » puisqu'elle n'est, « au fond », que le simple produit d'une dynamique pulsionnelle de l'homme résultant de sa propre volonté de puissance interne, elle vient néanmoins stabiliser et rendre cohérente l'expérience de celui-ci. La vérité est donc, dans cette optique, nécessaire à son propre déploiement, à sa

⁴⁷ *ibid.* P.484

propre démonstration de puissance. L'homme se tient dans sa vérité comme dans le vrai, car bien qu'elle soit erreur et apparence, elle lui est néanmoins nécessaire pour qu'il puisse s'établir devant la face du monde, se stabiliser, c'est-à-dire se « territorialiser » à l'intérieur de celui-ci. **Voilà donc pourquoi cette erreur est nécessaire, car sans ce « mensonge rajouté » au bénéfice de l'expansion de la volonté de puissance, la réalité du réel ne pourrait avoir aucune consistance et le Soit aucune puissance.** Néanmoins, malgré que nous ayons maintenant une meilleure idée de pourquoi la vérité est une erreur nécessaire, il nous faut, avant de montrer le caractère expressif que cette volonté de puissance suscite à notre expérience du vrai, explorer pourquoi nous adoptons une telle tenue dans le vrai et pourquoi, nous ne prenons pas cette expérience du vrai pour ce qu'elle est, c'est-à-dire comme une simple erreur. Nietzsche nous en donne une excellente explication dans l'aphorisme suivant, tiré encore une fois, du *Crépuscule des idoles* :

« EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DE CE FAIT : Ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu allège, tranquillise et satisfait l'esprit, et *procure en outre un sentiment de puissance* (nous soulignons). L'inconnu comporte le danger, l'inquiétude, le souci – le premier instinct porte à *supprimer* (il souligne) cette situation pénible... La première conséquence de ce besoin c'est que l'on fixe comme cause quelque chose de déjà *connu* (il souligne) de vécu, quelque chose qui est inscrit dans la mémoire. Le nouveau, l'imprévu, l'étrange sont exclus des causes possibles... Qu'est-ce qui s'ensuit? Une évaluation des causes domine toujours davantage, se concentre en système et finit par *prédominer* (il souligne toujours) de façon à exclure simplement d'autres causes et d'autres explications – Le banquier pense immédiatement à « l'affaire », le chrétien au « péché », la fille à son amour.⁴⁸

En plus de voir la source « littéraire » de notre caricature introductive concernant le frappeur de puissance et l'entrepreneur commercial, nous pouvons aussi apercevoir pourquoi la volonté de puissance exige de nous une telle expérience du vrai. Car, bien que cette pensée métaphysique vienne, en quelque

⁴⁸ NIETZSCHE. *Le crépuscule des idoles*, op.cit. P.108

sorte, contredire l'espoir d'une obtention temporelle de « la Vérité », elle ne peut néanmoins pas s'empêcher de stabiliser le monde de manière à ce que de celui-ci, la volonté de puissance puisse s'accroître et prendre davantage de puissance. Ainsi, afin que nous puissions nous mouvoir dans le monde, nous devons préalablement le mettre sous un régime de sens à partir duquel il nous sera possible de nous déployer, ce régime de sens nous servant alors de lieu d'où nous tirons toute la force de notre tenue et qui nous « *procure un sentiment de puissance* ». C'est pourquoi Nietzsche considère que le faible est lui aussi mu par sa volonté de puissance, puisque dans le monde de soumission qui est le sien et qui correspond, à cet instant, à son régime de sens, il s'y tient comme s'il était dans le vrai et trouve donc, dans cette stabilité « *territorialisée* », sa propre puissance. Qu'il en tire du ressentiment envers ces oppresseurs ou qu'il en tire une satisfaction purement intéressée ne change rien cette caractérisation, car à chaque fois, son interprétation du monde sera celle que sa volonté de puissance aura composée et qui lui permettra de prendre alors davantage de puissance. Bref, nous voyons à quel point la pensée de la volonté de puissance va beaucoup plus loin qu'une simple considération hiérarchique justifiant les différents « statuts » sociaux (disant, par exemple, que les faibles sont faibles parce qu'ils ont en eux une plus faible volonté, ou encore qu'il devrait s'émanciper de cette pénible situation), car au-delà de ces considérations hiérarchiques et normatives, nous pouvons bien voir « *qu'à chaque instant, chaque force tire son ultime conséquence* » et que chacun vit cette dynamique des forces entre elles, s'y tenant à chaque fois comme dans le vrai afin que, de cette stabilité, chacun, à sa manière, puisse s'y accroître.

Nous pouvons comprendre l'ensemble de nos pratiques et positionnements mondains comme des réponses à cette nécessité interne exigée et engagée par la volonté de puissance. Prenons un exemple concret, celui d'une mère devenant subitement monoparentale suite à un douloureux échec amoureux. Celle-ci doit donc faire face à une nouvelle situation économique, à de nouvelles responsabilités,

de nouveaux rapports mondains amicaux, à une nouvelle résidence, un nouveau cadre affectif. Bref, elle devra s'adapter à cette nouvelle situation en organisant ses forces de manière à se disposer et faire face à ces nouveaux enjeux. En ce sens, c'est l'ensemble de ses puissances qui doivent désormais composer de nouveaux rapports et qui viendront la bouleverser : c'est la mère comme femme, les enfants comme charge financière, l'appartement comme nouveau lieu familial, la culpabilité d'y avoir cru, c'est les rires sociaux ambiants et le rêve d'une future richesse qui deviennent désormais le monde à partir duquel elle doit se stabiliser de manière à pouvoir s'y accroître. Ainsi, malgré les difficultés qui peuvent sembler, pour ceux qui n'en sont pas immédiatement affectés, « insurmontables », sa volonté de puissance viendra la disposer de manière à ce qu'elle puisse, malgré le caractère pénible de cette nouvelle situation, se maximiser. De la sorte, malgré ces nombreuses difficultés effectives, nous devons voir que le même processus par lequel « à chaque instant chaque puissance tire sont ultime conséquence » est toujours à « l'œuvre » en elle. Cette mère est toujours conduite par sa volonté de puissance. Cette nouvelle réalité physique et les dispositions comportementales dans lesquelles elle se retrouve dorénavant sont certes sa nouvelle vérité, mais expriment aussi sa position à l'intérieur de celle-ci. Non pas que toutes les mères monoparentales maximisent leur puissance de la même manière, le multiple étant bien sûr inscrit au cœur même de cette pensée, mais que dans les circonstances qui étaient celles du moment et compte tenu des forces actives de sa volonté de puissance, cela fut la forme par laquelle elle se stabilisa dans ce monde. Ce « territoire » nouvellement agencé devient donc, pour ainsi dire, le lieu d'où elle tirera sa puissance et sa compréhension du monde. Cela n'empêche nullement le ressentiment, l'envie d'un monde meilleur ou l'oubli de certaines particularités qui composaient son ancienne personnalité, mais par une nécessité insigne de son être, elle devra à chaque fois composer avec les forces qui sont siennes et qui lui ont permis, selon ces circonstances particulières, de se maximiser. Cette mère monoparentale érige son monde de vérité, bien loin de celui qui était le sien

préalablement et qui pour plusieurs, situé extérieurement, peut sembler complètement désolant, mais qui néanmoins devient pour elle son monde, sa volonté de puissance. D'autres mères auraient peut-être pu « faire mieux », se réaliser davantage, mais pour elle, dans ces circonstances, dans ses capacités subjectives, c'est la forme par laquelle sa puissance pouvait le plus assurément stabiliser cette nouvelle réalité.

C'est ainsi que nous pouvons désormais répondre à notre question de départ : « Pourquoi avons-nous, en tant qu'homme, un tel rapport avec le vrai et comment cela peut-il s'exprimer? » La volonté de puissance nous permet non seulement de comprendre les conditions de possibilité d'où peut jaillir l'expérience nécessaire du vrai, mais nous fait voir aussi le caractère propre de celle-ci, c'est-à-dire que nous y sommes engagés en vue de l'accroissement de notre puissance. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre pourquoi cette question va plus loin qu'une interrogation sur les conditions de possibilité de l'expérience de la vérité, car elle nous montre en plus, ce en quoi nous sommes proprement engagés par celle-ci. En vue d'augmenter notre puissance nous stabilisons le monde, nous le modifions et le réarrangeons afin qu'à chaque fois nous nous en tirions, comme l'on-dit souvent, « de notre mieux ». La mère monoparentale a fait de son mieux compte tenue du rapport dynamique dans lequel elle fut entraînée suite à son échec amoureux, les forces l'ayant différenciée d'elle-même et des autres, mais simultanément l'ayant fait jaillir ainsi disposée devant le monde. Cependant, bien que nous ayons maintenant une meilleure idée de comment l'expérience de la vérité pourrait s'exprimer en chacun de nous, ce mouvement de construction et de déconstruction ne fut pas encore exploré, ni posé selon la problématique de la temporalité. Comment, dans un horizon de temps, pouvons-nous entrevoir la marche de la volonté de puissance et de son expérience de la vérité comme erreur nécessaire? Il y a-t-il un principe général à cette incessante dynamique des forces entre elles ?

LA DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE ET SA ROUTE VERS LE SAVOIR ABSOLU

De tous les rapprochements philosophiques que nous aurons à établir, celui d'envisager la volonté de puissance « solidairement » avec la pensée de Hegel à propos de la dialectique est, sans l'ombre d'un doute, l'un des plus périlleux. En effet, l'affrontement, ne serait-ce que par le style et l'ambition de leur projet philosophique respectif, entre Hegel et Nietzsche semble irréconciliable. En fait, si Nietzsche représente, selon les mots de Heidegger, « *l'achèvement de la métaphysique occidentale* », Hegel pourrait être celui qui la mène à son « parachèvement », c'est-à-dire le philosophe ayant été le plus loin dans l'espoir de la métaphysique en quête de « la Vérité » et de la réconciliation de la pensée et de *l'Être*. Mais, en plus de cette première opposition, il y a aussi l'idée que la volonté de puissance conçoit avant tout le devenir comme un résultat imprévisible (au gré du hasard de la vie), tandis que celle de la dialectique nous laisse plutôt entrevoir le devenir comme réalisation dans l'unité absolue, poussant la vie là où elle devait inévitablement aller (le fameux « thèse-antithèse-synthèse » comme marche de l'histoire). Ainsi, et à juste titre d'ailleurs, il semble avant tout question de confrontation que de rapprochement entre ces deux philosophies. Peut-être demeureront-ils ainsi à jamais adversaires. Et pourtant, comme dans toute bonne opposition d'ailleurs, nous sentons bien qu'il doit y avoir quelque chose qui les unit pour que nous puissions si facilement les placer l'un contre l'autre. C'est ce sentiment que nous tenterons d'explorer afin de mener à bien cette méditation.

Donc, bien que périlleuse, cette dernière « variation » sur le thème de la vérité comme erreur nécessaire, par son rapprochement entre la pensée de la volonté de puissance nietzschéenne et la dialectique telle qu'envisagée par Hegel, nous permettra d'approfondir non seulement notre compréhension de l'impact du temps et de sa temporalité sur ce jeu de la vérité, mais aussi celle de l'impact de la

dynamique « vérité/temporalité » sur l'expérience éthique comme telle. En fait, nous avons déjà aperçu cette problématique de la temporalité, lorsque nous avons abordé la volonté de puissance nietzschéenne et du fait que durant son déroulement effectif, la vérité (bien que mensonge) doit toujours se modifier et se transformer à travers le temps. Ainsi, malgré la différence d'ambition entre les deux philosophes (généalogique ou dialectique historique), l'intention de réfléchir à propos du pourquoi et du comment d'un tel mouvement de « transformation » temporelle est commune à Hegel et Nietzsche. Pour eux, la réflexion sur l'expérience du vrai ne peut en aucun cas écarter celle de son devenir effectif, la vérité ne pouvant tenir là, sans son histoire d'où elle a jailli à la « surface du monde ».

Lors de notre réflexion à propos du regard phénoménologique, nous avons aussi abordé le concept d'effectivité. Nous affirmions donc alors, que prendre en compte et se recueillir devant l'effectivité (mission de la phénoménologie), consistait d'abord et avant tout à accueillir et à s'étonner de l'ensemble du déroulement de la chose que nous désirons observer, y voir l'entièreté de son jaillissement et de son déploiement mondain. Ainsi, l'effectivité de notre enfance ne pouvait pas seulement être qualifiée d'heureuse ou tragique, mais devait tenir compte de tous les moments de son déploiement. À cet égard, l'effectivité, telle qu'entendu par Hegel, désigne le mouvement temporel de notre expérience dans le monde, ou mieux, le travail du temps sur la vérité et dont sa philosophie a pour ambition d'en rassembler l'entièreté dans un « *savoir absolu* ». Ainsi, l'une des interrogations directrices de Hegel dans le cadre de sa *Phénoménologie de l'Esprit* est la question suivante : comment « la Vérité » finie-elle par s'atteindre elle-même ? Dans cette optique, si l'effectivité désigne le mouvement de la temporalité sur notre expérience du vrai, s'interroger sur celle-ci implique de se demander par quel principe ce mouvement du temps fait-il son œuvre. Pour Hegel, la « logique » de l'effectivité est bien sûr la dialectique, puisque c'est à travers celle-ci qu'il pense le jeu de la vérité et de ses différentes modifications dans le temps. Ce parallèle

entre l'effectivité d'une part, et l'expérience dialectique d'autre part se trouve merveilleusement bien posé dans l'introduction que donna Hegel à sa *Phénoménologie de l'Esprit* :

« Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, aussi bien en son savoir qu'en son objet, *dans la mesure où pour elle le nouvel ob-jet vrai surgit* de là, est proprement parler ce que l'on nomme *Expérience*... Mais dans cette vue-là, le nouvel ob-jet se montre comme advenu par une conversion de la conscience elle-même. Cette considération de la Chose est notre ajout, par quoi la série des expériences de la conscience s'élève au cheminement scientifique... »⁴⁹

La dialectique, dans le sens très général que Hegel lui donne ici, serait de la sorte le mouvement que la conscience effectue en elle-même, à l'intérieur d'elle-même et d'où émerge la vérité comme telle. La conscience devient donc, en quelque sorte, le lieu dans lequel se joue le jeu de la dialectique. Ce mouvement se caractérise d'abord par le fait que la conscience, durant son déploiement, passe d'une vérité à l'autre, d'une stabilité à une autre, mais dont à chaque fois devient, pour cette conscience, son nouvel objet vrai, sa nouvelle position dans le monde. Ainsi, l'expérience mondaine prendrait la forme d'un vaste mouvement immanent, l'effectivité de notre conscience et qui nous oblige à « voyager » d'une « idée » à une autre, d'une station à une autre. Bien sûr, pour Hegel, ce « voyage » se fait toujours dans une sorte de raffinement vers la « Vérité », mais néanmoins voit dans l'expérience un jeu dialectique qui vient travailler l'état de notre vérité et de notre position.

De manière quelque peu caricaturale, nous pourrions d'emblée donner l'exemple d'un enfant ayant obtenu, par sa force physique, « *jouissance* » du bien de l'un de ses camarades. Cet enfant, à l'instant où l'acte se produit, trouve peut-être cela fort gratifiant d'avoir montré ainsi sa supériorité à la face du monde et cette fierté devient, pour ainsi dire, sa position mondaine dans la cour d'école. Mais,

⁴⁹ HEGEL. *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit. P.102-103

dans la suite « normale » des événements, subissant « l'inéluctable » réprimande morale de son professeur et les conséquences disciplinaires qui s'en suivent, cet enfant en viendra sûrement à croire désormais qu'il est plus prudent d'être sage et respectueux des « faiblesses » des autres que d'en tirer profit. L'effectivité de cette expérience illustre donc le passage entre deux tenues du vrai. Ainsi, l'expérience de cet enfant l'aura conduit d'une pensée axée sur la « *jouissance* pour Soi » des choses à une pensée axée sur la « *reconnaissance* » de l'autre dans la tenue de Soi. Ce mouvement de la conscience par lequel l'enfant d'une figure du vrai à une autre représente donc un exemple concret (quoiqu'un peu léger) de la « marche » dialectique nécessaire pour le déploiement de notre expérience. En fait, ce mouvement dialectique de la conscience doit se comprendre comme un processus qu'elle initie elle-même et qui vise, à travers les épreuves du temps, à stabiliser le Soi dans le monde ou, à plus grande échelle, réconcilier la pensée avec l'Absolu. La dialectique obligerait donc la conscience à devoir « actualiser » sa tenue présente de manière à se re-confirmer à chaque fois dans sa stabilité. Ainsi, confrontée aux incessants changements temporels du monde ambiant extérieur, la conscience « se teste » dans son rapport avec le réel, en cherchant à y établir sa vérité.

Cependant, cette courte explication du lien qui unit intrinsèquement expérience et mouvement dialectique ne nous indique pas encore précisément comment Hegel entendait ce mouvement intérieur de la conscience et ce que ce passage d'une vérité à une autre signifie pour elle. Certes, nous savons que, dans l'ambition philosophique qui est celle de Hegel, semble conduire l'expérience sur les chemins de la connaissance « scientifique », vers une métaphysique de « la Vérité », ou encore, vers son « *égalisation* » avec la réalité du réel, mais de quelle « façon » celle-ci y parvient-elle concrètement? Quelle est donc la forme de ce mouvement dialectique? Quelles en sont les conséquences pour l'expérience quotidienne de notre conscience? Heidegger nous en donne une très bonne indication à l'intérieur du livre *Chemins qui ne mènent nulle part* dans un texte intitulé « *Hegel et son*

concept de l'expérience » et dans lequel il nous montre le caractère essentiellement « *dialogique* » de la dialectique :

« En ce dialogue, la conscience s'adresse à sa vérité. Mais le dialogue ne s'arrête pas à une des figures de la conscience. Il va, comme le dialogue qu'il est, à travers toutes les figures de la conscience. Au cours de cette traversée complète, il se recueille en la vérité de son essence. Le recueil qui traverse tout, est un Se-recueillir. La conscience est conscience en tant que dialogue entre le savoir naturel et le savoir réel, lequel dialogue accomplit le rassemblement de son essence à travers ses diverses figures. Dans la mesure où la formation de la conscience advient à la fois comme recueillement de ce dialogue et comme divulgation de recueil, le mouvement de la conscience est dialectique. »⁵⁰

En reprenant maintenant notre exemple de l'enfant dans la cour d'école, nous pouvons comprendre, par cette citation, que celui-ci, examinant les effets de son action sur lui et son camarade, subissant les récriminations morales qui suivirent celle-ci, aurait eu, en quelque sorte, un « dialogue » avec lui-même, cherchant, au travers de cette conversation avec lui-même, ce qu'il y aura de mieux à faire à l'avenir. Ne dit-on pas à un enfant que l'on réprimande d'aller réfléchir à ce qu'il a fait, d'aller penser dans son « coin », cela afin qu'il puisse un peu converser avec lui-même et qu'ainsi, il prenne « conscience » de son erreur? Ce dialogue que l'enfant effectue avec lui-même et dans lequel il en vient à modifier son expérience de la vérité représente, de manière insigne (si nous extrapolons bien sûr quelque peu), le mouvement expressif de la conscience que Hegel a voulu, selon l'interprétation faite ici par Heidegger, attribuer à celle-ci. En effet, la dialectique est précisément ce constant dialogue que nous avons avec nous-mêmes et duquel nous tentons de prendre position de manière stable et assurée. Ainsi, loin de se résumer à quelques anecdotes tirées sur le volet ayant soi-disant changées le cours de notre vie (dans une sorte d'antithèse événementielle radicale, comme si l'adolescence « s'effectuait » en une journée), le jeu dialectique de l'expérience mondaine rassemble et traverse plutôt l'ensemble des figures, des étapes, des

⁵⁰ HEIDEGGER. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit. p. 223-224

stabilités, des vérités, à partir desquelles nous établissons notre histoire. Notre compréhension du mouvement dialectique de la conscience devient donc la suivante : c'est le dialogue que nous entretenons à l'intérieur de nous-mêmes afin de toujours nous assurer d'avoir « correctement » stabilisé la réalité du réel qui est devant nous et de l'avoir « égalisé » à nous-mêmes, c'est-à-dire de se l'avoir « appropriée » comme notre propre savoir, comme notre propre être.

Ce parallèle tracé entre le dialogue et la dialectique n'est pas sans nous rappeler la conception que Platon, dans *La République*, donna à ce concept, de dialectique⁵¹. En effet, c'est ici aussi l'image de la dialectique comme force interne du discours, comme « règle » rationnelle de la discussion et de laquelle découle à chaque fois (Platon dirait peut-être de faire voir à ceux qui en sont capables) « la Vérité ». Ce que nous devons donc retenir ici de ce « mouvement dialectique de l'expérience », c'est cette idée qu'en confrontant les vérités les unes contre les autres dans notre conscience, en les faisant s'affronter et converser entre elles, nous parvenons, par une sorte de processus d'élimination, « testant » à tour de rôle les différentes stations du vrai, à trouver notre position, notre Soi. Cela n'était-il pas d'ailleurs le but des dialogues socratiques, chacun des protagonistes, discutant et confrontant ses propres idées avec les autres participants et parvenant, à la fin de la discussion, à se résoudre tous ensemble à « la Vérité » ? Hegel conserve lui aussi cette pensée que la dialectique est, d'abord et avant tout, un dialogue pour atteindre « la Vérité » et dont la confrontation interne des idées et la conversation qu'elle entraîne nous fait inéluctablement cheminer sur cette voie. Cependant, avant d'aller questionner directement cette compréhension hégélienne du raffinement des idées vers le savoir absolu, nous devons d'abord éclairer un point important et qui concerne le statut de la négativité dans ce processus. Si le propre du dialogue dialectique est de se jouer

⁵¹ Lui attribuant, rien de moins, que le titre de méthode par laquelle nous pouvons parvenir à « la Vérité », à *l'Être*, et dont par ailleurs, l'on devait surtout se garder d'enseigner aux jeunes gens qui pourraient s'en servir afin de tout contredire ce que l'on tente de leur montrer. PLATON. *La République*, traduit par Robert Baccou, Flammarion, 1966, P. 539 et 510

dans la mise en opposition constante des idées entre elles à l'intérieur de notre conscience, par quoi les idées sont-elles affectées pour s'obliger à dialoguer entre elles? Quelle est la « nature » du rapport entre idées contraires? En fait, Hegel affirme que le mouvement dialectique est toujours celui de la négativité, mais qu'entend-il précisément par là? Comment pouvons-nous la rapporter « solidairement » à la volonté de puissance ?

«L'inégalité qui a lieu dans la conscience entre le Je et la substance qui est son ob-jet est leur différence, le négatif en général. On peut le regarder comme un *manque* (il souligne) des deux, mais il est leur âme ou ce qui les meut... Quand elle l'a montré parfaitement, l'esprit a égalé son être-là à son essence ; il est à soi ob-jet tel qu'il est, et l'élément abstrait de l'immédiateté et de la séparation du savoir et de la vérité est surmonté. L'être est absolument médiatisé ; il est contenu substantiel, qui tout aussi immédiatement est propriété du Je à dimension du Soi ou le concept. Avec cela se conclut la Phénoménologie de l'Esprit. »⁵²

Nous pouvons d'emblée comprendre que « *l'égalité* » de la conscience avec son monde constitue la stabilité unifiée du Soi, c'est-à-dire ce que Hegel nomme ici son « *concept* » est, dans son devenir, dérangée par la différence, « *l'inégalité* » que le Soi rencontre durant son « affrontement » avec le monde. Ainsi, le « *négatif en général* », la négativité, correspond à l'inégalité jaillissant temporellement entre le Soi et son monde ambiant, cette rencontre différentielle étant le « moteur » de son histoire. Cependant, comme Hegel nous l'indique dans cette citation, cette inégalité entre le Soi et son monde n'est pas à entendre strictement comme un « *manque* » entre les deux, au sens où la différence serait « sentie » à chaque instant par le Soi comme la preuve qu'il lui « manquerait » alors quelque chose et vers laquelle il voudrait tendre, comme la preuve d'un « mal » encore présent en lui. L'inégalité étant d'abord à entendre comme l'élément générateur du mouvement dialectique de la conscience, son « *âme* » nous dit Hegel et ce qui meut son dialogue avec le monde. Ainsi, ce qui est avant tout indiqué par cette caractérisation négative du

⁵² HEGEL. *Phénoménologie de l'Esprit*, op.cit. P. 50-51

mouvement dialectique, ce n'est pas tant l'idée que l'inégalité est un manque dont l'on doit absolument se départir, mais plutôt l'idée que ce dialogue interne entre le Soi et la vérité est, en quelque sorte, toujours « initié » ou mu par cette différence qui dérangera la conscience face à l'étant qu'elle tente alors de raconter.

Le mouvement dialectique peut donc maintenant, dans sa forme, pour ainsi dire, quotidienne, s'exprimer de la manière suivante : le Soi, devant poser à chaque fois la vérité et former une égalité avec le monde qui l'entoure, celui-ci sera dérangé par la différence qu'il rencontrera à travers le temps et devra donc, toujours dialoguer avec celle-ci. En ce sens, le mouvement dialectique caractérise, à l'instar de la volonté de puissance, le processus par lequel le Soi cherche à prendre position dans le monde en s'égalisant sous une vérité avec celui-ci (former un « *territoire* » en cherchant de celui-ci à y accroître sa puissance) tout en illustrant aussi l'affrontement avec la différence qui l'interpelle et l'oblige à se re-disposer (sous la dynamique perpétuelle des forces entre elles). Dans cette perspective, l'ultime espoir de Hegel est le moment où le Soi en vient à assumer en lui qu'il est cette inégalité, la recueillant entièrement en lui-même afin d'y trouver le repos. La négativité est donc, à bien des égards, ce qui vient faire mouvoir l'unité stabilisée du Soi, en lui montrant à chaque fois les différences qu'elle n'avait pas encore prises en considération durant son expérience, et ce, sans pour autant signifier par là, qu'il y aurait, à chaque figure unifiée de la vérité, un sentiment de manque face à son non-accomplissement.

Notre exemple de l'enfant dans la cour d'école n'était pas fortuit (les nombreux lecteurs de Hegel durent d'ailleurs s'en rendre compte) puisqu'il rappelle dans les faits la célèbre dialectique du maître et de l'esclave telle que Hegel la proposa dans sa « *Phénoménologie de l'Esprit* » et qui, encore aujourd'hui, sert souvent d'exemple pour expliquer la pensée dialectique de cet auteur et le rôle de la négativité. En effet, dans cette « mythique » première rencontre entre deux Soi, Hegel tente de nous montrer comment ceux-ci découvriront, par l'affrontement

dialogique qui s'en suivra entre eux, l'essence commune qui les relie mutuellement et que Hegel identifie tout simplement à la « *vie* » humaine en général. De la sorte, malgré l'infinie différence qui compose chacun des Soi, c'est-à-dire l'impossibilité effective de rencontrer deux individus identiquement disposés ou ayant les mêmes caractéristiques, tous possèdent, par contre, cette unité essentielle qui est la vie et à laquelle nous sommes tous, malgré nos nombreuses différences, rattachés communément. Par contre, avant d'arriver à un tel principe de reconnaissance de la co-appartenance entre l'unité et la différence infinie, Hegel postule d'abord que cette rencontre s'exprimera par un combat entre les deux Soi, chacun voulant ardemment affirmer son absolue différence envers l'autre, c'est-à-dire chacun désirant affirmer sa propre unité stabilisée au détriment de l'autre. L'issue immédiate de ce combat, tout comme dans notre exemple de l'enfant dans la cour d'école, se dénouera seulement lorsque l'un d'entre eux finira, par crainte de perdre à jamais cette « *essentialité* » si importante qu'est la vie humaine, par se soumettre « lui-même » à la « *jouissance* » de l'autre.

Cependant, pour Hegel, le processus ne s'arrêtera jamais à cette simple étape de la « *jouissance* » de l'un sur l'autre, puisqu'elle poursuivra son cheminement dialectique vers la reconnaissance mutuelle de chacun, uni dans leur différence. Ainsi, dans son asservissement à la « *jouissance* » de l'autre, « *l'esclave* », celui ayant eu peur de perdre la vie, comprendra non seulement que celle-ci constitue son essence propre, se situant bien au-delà de son unité stabilisée précédente qui affirmait haut et fort sa différence absolue des autres, mais comprendra en plus, par le « *travail* » qu'il sera contraint d'entreprendre dans le réel sous l'emprise que l'autre exerce sur lui, que la vie est aussi en son pouvoir, en son agir propre, qu'il peut, malgré sa soumission physique, la posséder, la transformer et s'égaliser avec elle tout autant que son « *maître* ». Celui-ci, par le plaisir et la « *jouissance* » qu'il retirera du « *travail* » que « *l'esclave* » accomplira à son service, « *jouissance* » qui composera par ailleurs la nouvelle figure de l'unité stabilisée de son Soi,

reconnaîtra néanmoins à travers l'asservissement qu'il fait subir à l'autre, ce qui l'uni réciproquement à ce dernier, c'est-à-dire d'être vivant « l'un pour l'autre », chacun trouvant son Soi en dialoguant avec l'autre. Les deux participent ensemble à la même discussion dialectique, les deux y partagent la vie comme essence commune et comme rapport ou chacun est Soi à travers son dialogue avec l'autre⁵³. Sans vouloir entrer dans tous les menus détails des interprétations de cette dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, nous devons retenir l'idée que c'est dans l'affrontement « infini » des différences entre Soi que ceux-ci vont tenter de trouver, au travers de ce dialogue mutuel, une stabilité dans laquelle l'inégalité rencontrée avec la différence de l'autre sera, pour ainsi dire, évaporée. À l'instar des dialogues socratiques, la dialectique du maître et de l'esclave nous montre donc elle aussi, l'image de deux Soi qui, devant la différence de l'autre, doivent désormais dialoguer entre eux afin de parvenir à une entente partagée sur l'objet de la discussion. C'est en ce sens qu'il était important d'approfondir cette dialectique et d'en montrer l'enjeu réflexif général, c'est-à-dire la nature dialogique des rapports différentiels entre Soi.

Si nous rapportons cette interprétation de la dialectique hégélienne à une lecture d'ordre métaphysique, la négativité pourrait se comprendre comme le jeu entre l'unité stabilisée de la vérité du Soi lui servant de position et l'infinie différence à laquelle le Soi est confronté. L'inégalité est, pour reprendre encore une fois le vocabulaire de Hegel lui-même, ce qui « *meut* » la dialectique, celle-ci devenant, en quelque sorte, le travail immanent de l'unité « *en elle-même* » et « *pour elle-même* ». Ainsi, ce qui est proprement « en jeu » dans ce mouvement dialectique général, c'est d'abord l'idée que toute unité servant à cet instant de vérité au Soi, sera toujours, à travers le temps, confronté aux différences du monde et qui viendra la redéfinir dans sa tenue. L'histoire du Soi est donc, en quelque sorte, celle du rapport qui se joue entre son unité et sa différence. Mais, il demeure une question

⁵³ Pour plus de détail sur la forme que prend cette dialectique voir : *ibid.* P. 188-201

encore non explorée : est-ce que l'âme du mouvement dialectique et que Hegel identifie à l'inégalité ou au négatif en général équivaut strictement à cette idée du fameux « thèse-antithèse-synthèse » ? Nous disions, en introduction de cette « variation », que nous allions tenter de penser « solidairement » la volonté de puissance et la dialectique hégélienne, mais que l'une des controverses importantes reposait sur la caractérisation du devenir chez Hegel (« thèse-antithèse-synthèse »), celui-ci devenant l'expression d'une marche rationnelle prévisible. Deleuze, fut probablement l'un des plus grands détracteurs d'un tel rapprochement entre Nietzsche et Hegel, car pour lui, il serait impensable que la volonté de puissance puisse se comprendre sous l'angle exclusif de la négativité et de son travail historique vers la réconciliation de la pensée et de *l'Être*, le devenir n'étant, selon lui, que le fruit du hasard de la dynamique des forces s'affirmant dans le monde. Nietzsche est donc pour Deleuze la figure de « *l'anti-dialectique* » par excellence.

« Chez Nietzsche jamais le rapport essentiel d'une force avec une autre n'est conçu comme élément négatif dans l'essence. Dans son rapport avec l'autre, la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre ou ce qu'elle n'est pas, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence. Le négatif n'est pas présent dans l'essence comme ce dont la force tire son activité : au contraire, il résulte de cette activité, de l'existence d'une force active et de l'affirmation de sa différence. Le négatif est un produit de l'existence elle-même : l'agressivité nécessairement liée à une existence active, l'agressivité d'une affirmation. »⁵⁴

Ce que Deleuze vient ici reprocher en premier lieu à la philosophie dialectique de Hegel, c'est le fait qu'elle ait caractérisé l'expérience et son dialogue avec la réalité du réel comme étant essentiellement mue par la négativité, que Hegel ait compris que « *la force de la force* » réside dans son aspect négateur de l'autre. Cependant, Deleuze semble entendre la négativité hégélienne au sens précis de manque, c'est-à-dire que le rapport des forces de la dialectique serait essentiellement mû par le sentiment qu'entre elles, à chaque stabilité établie, il

⁵⁴ DELEUZE. *Nietzsche et la philosophie*, op.cit. P. 9-10

manquerait encore quelque chose qui devra nécessairement devenir. Ainsi, selon la compréhension de Deleuze, les forces ne s'affirmeraient que pour vouloir être autre chose que ce qu'elles sont présentement. Les forces auraient, pour ainsi dire, en elles « l'empreinte » d'une destination meilleure que celle de leur affirmation présente et seraient, en quelque sorte, toujours « déçues » de ne pas encore y être. C'est pourquoi, dans une conception nietzschéenne de la volonté de puissance, Deleuze nous explique, quant à lui, que les forces ne font que jouir de leurs différences en s'affirmant extérieurement, qu'elles ne portent donc en elles aucune prédestination immanente les amenant inévitablement à vouloir se nier dans le devenir. De la sorte, ce rapport dynamique des forces ne peut qu'être le strict résultat où « à chaque instant, chaque force tire son ultime conséquence ». Bref, pour Deleuze, la force ne « manque » de rien, ne veut rien d'autre qu'elle-même, elle s'affirme dans sa différence un point c'est tout. Par contre, nous avons souligné lors de notre explication du rôle de l'inégalité dans le chemin dialectique de la conscience que pour Hegel, la négativité ne doit pas être strictement entendue dans le sens d'un « manque » inhérent à chacune des stations du vrai. C'est peut-être en explorant cette brèche qu'un rapprochement entre les deux pensées est possible.

La dialectique du maître et de l'esclave, tel que nous l'avons explorée précédemment, ne va pas à l'encontre de cette exposition de la dynamique des forces entre elles. En effet, pour Hegel, au moment où le « maître » jouit de l'autre en son pouvoir, qu'il affirme à la face du monde sa puissance sur « l'esclave », cela compose, à cet instant précis, sa figure « complète » du vrai, compose son unité stabilisée et devient, par le fait même, l'objet de sa propre affirmation. Tout comme l'enfant dans la cour d'école qui au moment où il vient d'affirmer à tous qu'il est plus fort que ce pauvre camarade bousculé, et qui y trouve là, source d'une très grande fierté mondaine, le « maître » aussi affirme, pour ainsi dire, sans « culpabilité », sa force différente de l'autre et qui est la sienne à cet instant. Ainsi, l'inégalité différentielle qui les fera dialoguer ne se trouve pas au sein de l'unité

stabilisée en elle-même, comme un manque dont elle aurait désormais besoin et une « envie » immanente de résoudre, chaque force étant, pour Hegel aussi, à chaque fois dans sa propre figure du vrai, ou pour reprendre encore une fois son vocabulaire, chaque station de la vérité est un « *absolu* » « *en elle-même* » et « *pour elle-même* », affirmative que d'elle-même. Le négatif en général n'est pas au sein de la force ou de l'unité stabilisée, mais se situe plutôt dans l'expression et l'expansion métaphysique de son mouvement, lorsque rapporté à l'Absolu, mais où néanmoins, à chaque moment de son devenir, le Soi s'y tient comme dans le vrai. Ceci signifie que l'expérience humaine, pensée de manière dialectique, n'est pas pour autant synonyme d'une expérience mondaine négative, au sens où chacun sentirait, à chaque station unifiée de son Soi, un manque, une déception face à son non-accomplissement, puisque chacun s'affirme lui-même à chaque instant. C'est en ce sens que Heidegger nous donne cet avertissement (toujours dans son texte « *Hegel et son concept d'expérience* »), que de réduire la compréhension du mouvement dialectique à une stricte lecture de la négativité comme marche historique du fameux « thèse-antithèse-synthèse » peut nous conduire à nous faire perdre ce qu'il y a d'essentiel dans ce dialogue de la conscience :

« Le caractère thétique-positionnel, ainsi que la négation niante présupposent l'apparaître originellement dialectique de la conscience, mais ne forment jamais la structure de sa nature. Le dialectique ne se laisse pas expliquer logiquement à partir de la position et de la négation propres au représenter ;... Le dialectique ressortit, en tant que guise de l'apparaître, à l'être, lequel se déploie à partir de la présence comme élan de l'étant. Hegel ne conçoit pas l'expérience dialectiquement : il pense le dialectique à partir de l'essence de l'Expérience. »⁵⁵

Voilà pourquoi nous avons tant insisté, depuis le début de cette explication, sur l'effectivité de ce mouvement dialectique et de son rapport à l'expérience. Car ce mouvement incessant entre l'unité stabilisée et la différence infinie est ce qui constitue proprement l'expérience pour Hegel (« *l'apparaître originellement*

⁵⁵ HEIDEGGER. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit. P.224

dialectique de la conscience » nous dit Heidegger), l'expérience étant ainsi interprétée comme déploiement de ce dialogue entre le Soi et l'inégalité du monde. En interprétant le mouvement dialectique de manière métaphysique, nous pouvons voir, d'une part, que la négativité, loin d'être la marque d'un manque ou d'un « mal être » inhérent aux forces elles-mêmes (L'absolu étant toujours présent à chaque figure du vrai), n'est plutôt que la caractérisation expressive de la dynamique de l'unité stabilisée et de la différence du monde ambiant. Néanmoins, et d'autre part, la critique que porte Deleuze envers la philosophie hégélienne, nous montre tout de même que cette direction téléologique que Hegel donne à ce mouvement dialectique va, sur le plan métaphysique, dans le sens d'un travail perpétuel de la négativité jusqu'à se qu'elle obtienne sa réconciliation avec « la Vérité ». Ce serait, en quelque sorte, de manière a posteriori, que le manque de la vérité se fait sentir, c'est-à-dire que c'est seulement en regardant le cheminement complet de « la Vérité » que nous pouvons affirmer qu'aux étapes préalables du vrai, il « manquait » bel et bien quelque chose. Dans la pensée de Hegel, « *l'esclave* », malgré la vérité qui est la sienne dans le « *travail* », finira bel et bien par devenir libre, « la Vérité » finira bel et bien par « triompher », cela pouvant nous amener à croire que pour Hegel, tout ce qui précéda l'arrivée de « *l'Esprit* » était « mal », n'étant qu'un manque de vérité dont la marche de l'histoire se devait absolument de résoudre. Cette caractérisation de l'expérience comme « raffinement des idées vers le savoir de l'absoluité du monde », en plus de nous amener vers une compréhension exclusivement marquée par le travail de la négativité sous la forme du fameux (thèse-antithèse-synthèse) et qui recouvre l'élément essentiellement dialogique de la dialectique, nous montre aussi, de manière plus générale, l'un des enjeux réflexifs de la temporalité et de son inéluctable « avancement » dans le devenir. Heidegger, poursuivant son explication à propos du mouvement dialectique chez Hegel, nous explique cet enjeu de la prédestination historique de « *l'Esprit* » :

« L'expérience, c'est le « tendre-vers » qui arrive en plein où il faut...
L'expérience, c'est le conduire qui fait parvenir à... : le berger conduit le

troupeau hors de l'étable et le guide jusqu'à la montagne... L'expérience, c'est le parcours qui s'élance jusqu'à ce qui est à atteindre... L'expérience est le mode de la présentété du présent qui se déploie dans le « se représenter soi-même ». Le « nouvel objet » jaillissant à chaque moment respectif dans l'histoire de la formation de la conscience n'est pas quelque vrai ou quelque étant, mais la vérité du vrai, l'être de l'étant, l'apparaître de l'apparaissant, l'expérience. »⁵⁶

Deux choses sont importantes à souligner de cette citation. D'un côté, nous pouvons voir que pour Heidegger, le dialogue de la conscience avec le monde ambiant s'établit à chaque fois entre l'unité stabilisée du Soi et la différence infinie que celui-ci rencontre, et ce, tant à l'intérieur de lui-même qu'à ce qui lui fait face. Ce mouvement dialogique est ce qui constitue l'histoire du Soi, mais dans laquelle ce dernier ce tient, à chacune de ses étapes comme s'il était dans le vrai. En ce sens, le rapprochement avec la volonté de puissance est fondé sur l'idée que le devenir de la vérité comme erreur nécessaire au Soi pour son déploiement dans le monde est un résultat temporel dynamique des forces cherchant à se différencier et avec lesquelles ce dernier doit toujours dialoguer afin de s'affirmer. Les deux pensées ont donc une compréhension temporelle de la vérité et dans laquelle celle-ci apparaît et jaillit dans le devenir, mais en devant toujours se mesurer aux forces du temps venant l'ébranler dans sa tenue. Ainsi, tout comme le rapport dynamique et différentiel des forces désignait, dans la pensée de la volonté de puissance, le jeu de la vérité comme erreur nécessaire et nous en montrait simultanément le caractère expressif, c'est-à-dire d'y accroître sa puissance dans la stabilité ainsi maintenue du Soi, la pensée dialectique de Hegel va aussi dans ce sens. Car, en nous montrant que la vérité est acquise dans la conflictualité du rapport entre l'unité stabilisée du Soi et la différence infinie qu'il rencontre dans et devant lui, Hegel pense aux perturbations que la temporalité exerce sur la vérité. Pour les deux réflexions, la vérité n'est donc que le résultat du jeu de la temporalité sur la vérité et en ce sens, bien que Hegel garde toujours en tête l'idée du « raffinement du savoir vers sa

⁵⁶ Ibid. P.225

réconciliation avec l'absolu », les stations préalables du vrai qui permit à cet accomplissement de se résoudre, furent-elles aussi, à bien des égards, des erreurs nécessaires.

Cependant, cette idée historique de la prédestination de « la Vérité », c'est-à-dire que pour Hegel, la route vers le savoir absolu est non seulement prévisible, mais est aussi une « absolue » nécessité pour l'histoire du devenir, est le point précis où les deux pensées ne peuvent plus se penser « solidairement ». « *L'expérience, c'est le parcours qui s'élance jusqu'à ce qui est à atteindre* » et ce « atteindre » en question est déjà d'emblée identifié par Hegel comme étant le savoir de l'absoluité du monde, lieu où l'infinie différence sera, une fois pour toutes, assumée au sein de l'unité stabilisée du Soi. Cet ultime repos de la conscience dans « la Vérité », ce que d'autres penseurs suivant les traces réflexives de Hegel nommèrent « *la fin de l'histoire* », montre une problématique majeure du rapport entre la vérité et la temporalité. Car, si le mouvement dialogique de la dialectique, tout comme la volonté de puissance d'ailleurs, montre le passage incessant d'une vérité à une autre, d'une stabilité à une autre, ce processus peut-il véritablement avoir une fin? Est-il prédestiné à l'atteindre? Comment penser et entrevoir ce repos de la conscience dans le monde? Si la vérité est une erreur nécessaire au déploiement du Soi dans le monde, ce dernier arrive-t-il un jour à se stabiliser de manière permanente, en plein là où il se devait d'être, accomplissant ainsi ce qu'il avait justement à être?

Chapitre 2 : Temporalité et créativité

Nous arrivons maintenant à notre seconde escale portant sur la deuxième condition de possibilité de l'expérience éthique, celle où nous allons méditer et s'interroger sur la temporalité et de ses conséquences créatrices sur nos positionnements éthiques mondains. Nous avons signalé, lors de notre introduction à ce sujet, que la temporalité désignait (en reprenant l'analyse de Heidegger) le fait que chaque Dasein est toujours « *en-avant-de-soi* » et qu'il est donc constamment poussé à devenir autre que ce qu'il est à cet instant. Dans ce sens large du concept de la temporalité, c'est-à-dire comme constant devenir autre du Dasein, nous pouvons comprendre que celle-ci oblige notre Soi à « s'ajuster » devant les forces « avançantes » de ce devenir et qu'à travers cette « évolution » temporelle, nous devons à chaque fois nous recomposer nous-mêmes afin de nous poser devant les autres. Si la vérité à titre d'erreur nécessaire est pour le Soi, l'unité stabilisatrice, le savoir à partir duquel il peut se mouvoir dans le monde, la temporalité, quant à elle, est ce qui vient précisément perturber, par son « passage », l'équilibre de cette même stabilité, ce qui vient non seulement modifier la teneur de nos soucis, mais transformer le monde auquel le Soi se rapporte. Voilà pourquoi la temporalité et les intempéries qu'elle occasionne deviennent pour nous la seconde condition de possibilité de l'expérience éthique, car c'est dans ce rapport entre la vérité et la temporalité que nous pouvons voir le « cœur » du mouvement de l'expérience éthique, c'est-à-dire qu'entre l'aspect de la stabilité nécessaire à la vie humaine, il y a aussi l'idée de la transformation qui vient, en quelque sorte, modifier l'état de ses dispositions. L'expérience éthique « jaillit » de cette dialectique entre la vérité et la temporalité. C'est donc en ce sens que nous pouvons comprendre comment l'expérience éthique se déploie et les paramètres à partir desquelles elle s'exerce

dans l'effectivité de chacun de nous et c'est maintenant celui de la temporalité que nous tenterons, dans cette escale, d'explorer.

Afin de mener à bien cette méditation sur la temporalité, nous allons procéder en trois étapes. Cependant, contrairement à notre premier chapitre qui avait pris comme thème directeur, un aphorisme à partir duquel l'ensemble de la réflexion avait « variée », cette seconde escale se questionnera d'abord sur deux problématiques spécifiques à la temporalité. Il s'agira de faire ressortir l'élément créatif relié à notre « en-avant-de-soi » et ce, en discutant d'abord autour d'éléments problématiques concernant l'horizon à donner à celui-ci. Dans un premier temps, nous poursuivrons, là où nous l'avions laissé, notre explication avec la pensée de Hegel concernant la dialectique et sa route vers le savoir de « l'absoluité du monde », mais cette fois, en abordant l'idée de la réconciliation téléologique que ce savoir postule. En fait, c'est le thème de la possibilité de la « fin de l'histoire » qui sera notre première problématique concernant la temporalité, problématique se demandant, en quelque sorte, la question suivante : la vérité, dans le cadre de l'expérience quotidienne de l'expérience éthique, peut-elle un jour atteindre un seuil à partir duquel elle ne sera plus dérangée, ayant accomplie se qu'elle devait accomplir ? Notre seconde problématique poursuivra, quant à elle, la discussion que nous avons entamée avec Heidegger à propos du rôle existentiel du souci et de sa possible « sortie » en dehors des réponses fournies par ce que Heidegger nomme le « *On-même* », « sortie » qui permettrait au Dasein d'y gagner sa véritable authenticité. Ici la problématique sera celle de la possibilité d'attestation définitive d'une telle authenticité et de son contenu effectif. Cette seconde question est donc la suivante : le Soi peut-il prétendre atteindre un seuil où la vérité qu'il aura acquise sur lui-même lui permettra de se dire « -ce que je suis présentement c'est ce que je suis profondément et ce que je serai à jamais » ? C'est donc non seulement l'idée de l'attestation temporelle de l'authenticité qui sera questionnée, mais aussi l'idée de son caractère définitif. Ce n'est qu'après avoir

exploré ces deux problématiques reliées à la temporalité que nous pourrions méditer, à partir de la réflexion nietzschéenne du perspectivisme des valeurs, cette dialectique entre le temps et la vérité.

LE PROBLÈME DE LA RÉCONCILIATION FINALE CHEZ HEGEL

Dans l'objectif que nous avons précédemment d'explorer « solidairement » la pensée de la volonté de puissance nietzschéenne avec celle de la dialectique, nous avons dû, en fait, séparer l'expression effective de cette dernière, c'est-à-dire la teneur de son mouvement général, de la station terminale à laquelle Hegel l'assigne proprement à se rendre. La dialectique, entendue maintenant comme dialogue entre l'unité et l'infinie différence permettant au Soi de se « tester » et de prendre position dans le monde, peut, seulement en regard de son expression effective, se rapprocher de la volonté de puissance « où à chaque instant, chaque force tire son ultime conséquence ». Cependant, c'est la perspective téléologique de ce mouvement dialectique, assignant la dynamique entre l'unité et la différence à tendre vers leur réconciliation, qui ne nous permettait plus de penser « solidairement » ces deux philosophies. En effet, la pensée de la volonté de puissance chez Nietzsche écarte toute possibilité d'atteinte de « la Vérité » et son jeu des forces fluctue toujours dans des rapports différentiels sans aucun lieu de repos final. Néanmoins, si cette « séparation » entre dialectique et destination téléologique est désormais mieux comprise, elle ne nous permet pas de comprendre ce que Hegel entend lui-même par cette réconciliation de la pensée et *l'Être*, ce qu'elle implique concrètement, ni les conséquences de celle-ci sur le Soi durant son expérience éthique. Mais d'abord, il faut se demander si cette réconciliation arrive par hasard ou si elle n'est pas plutôt inscrite dès le départ dans la marche du devenir ? Hegel a-t-il découvert cette possibilité de manière *a posteriori* à son travail philosophique ou si plutôt ne la présupposait-il pas depuis le départ ? À cette

interrogation, Heidegger répond (en abordant les conditions d'un débat philosophique avec Hegel) dans un cours portant sur la pensée phénoménologique de Hegel et qui fut publié sous le titre *La « phénoménologie de l'Esprit » de Hegel* de la manière suivante :

« Mais cela ne revient-il pas à dire que Hegel présuppose, c'est-à-dire anticipe dès le commencement de son ouvrage ce qu'il devrait conquérir qu'à la fin ? Oui ! Oui, cela, il faut le dire, oui quiconque veut comprendre en général quelque chose à cette œuvre doit se le dire et se le répéter... Il faut bel et bien dire et se répéter que Hegel présuppose dès le début ce qu'il conquiert à la fin »⁵⁷

Cette supposition selon laquelle l'Absolu est d'emblée présent, dès le commencement de la route dialectique vers sa propre atteinte, est d'ailleurs confirmée par Hegel lui-même dans *La phénoménologie de l'Esprit* : « *Il (le savoir absolu) est le cercle faisant retour dans soi, qui présuppose son commencement et ne l'atteint qu'au terme* »⁵⁸. Ou encore, plus explicite, lorsqu'il parle de « *sa foi* » en l'idée d'une Raison gouvernant la destinée du monde et l'histoire humaine dans l'ensemble de son déploiement universel⁵⁹. Mais que signifie une pensée de l'Absolu? Sans prétendre épuiser tous les débats possibles concernant cette notion si controversée que peut représenter l'Absolu chez Hegel, nous pouvons néanmoins établir un parallèle entre cette compréhension hégélienne de « l'absoluité du monde » et l'idée stoïcienne d'un « *Logos éternel* » dirigeant l'histoire de la vie humaine. « Tout » ce qui est, doit être ainsi par un principe qui dépasse cette infinie différence et qui, simultanément, la rassemble toute en lui. Voilà pourquoi la Raison devient le principe de « l'absoluité du monde », car elle se trouve affirmée dans le « Tout » du réel. Ainsi, tel le « *Logos éternel* » des stoïciens, Hegel comprend

⁵⁷ HEIDEGGER. *La « phénoménologie de l'Esprit » de Hegel*, texte établi par Ingtraud Görland, traduit par Emmanuel Martineau, Édition Gallimard, Paris, 1984. P. 66-67

⁵⁸ HEGEL. *Phénoménologie de l'Esprit II*, op.cit. P.925

⁵⁹ HEGEL, *La raison dans l'histoire : Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduit par K. Papaioannou, Édition 10/18, P.111

l'Absolu comme ce qui s'affirme dans le monde fini, mais qui le dépasse néanmoins dans son infinité et qu'il nomme « *l'Esprit* ».

Cette pensée est donc, pour reprendre l'expression de Heidegger, une pensée « *onto-égo-théo-logique* », c'est-à-dire une pensée « totalement » métaphysique cherchant à réconcilier la puissance de la pensée (l'Esprit) avec l'Être (« l'absoluité du monde »). Si, pour la pensée chrétienne, Dieu (l'Absolu) ne pouvait s'atteindre dans le monde fini ici-bas, demeurant ainsi un idéal de la pensée irréconciliable avec le réel, il en va tout autrement pour Hegel. En effet, celui-ci proclame plutôt que l'Absolu se réalise à chaque fois dans le monde, mieux, qu'il est le monde lui-même et que c'est dans le savoir de cette égalité absolue que la réconciliation est, pour ainsi dire, scellée. L'Absolu se faisant monde, le monde s'égalant à la puissance de « *l'Esprit* », chacun devenant soi-même dans son rapport mutuel avec l'autre (le fameux « *être-soi-même dans l'être-autre* » de Hegel)⁶⁰. C'est aussi en ce sens que nous pouvons comprendre la formule « *Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel... il s'agit de reconnaître dans l'apparence du temporel et du passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent* »⁶¹, car il s'agit de repérer, par le savoir, que l'Absolu c'est à la fois ce qui dépasse le monde en le soutenant tout en lui, mais qui ne fait que s'affirmer lui-même dans sa différence. Ainsi, cette égalité réconciliée que Hegel pose entre le réel et la Raison (que chacun d'eux est donc soi-même dans l'autre), nous montre bien pourquoi c'est le savoir, c'est-à-dire la « prise de possession » par la pensée de son monde, qui devient le lieu de l'ultime accomplissement, c'est-à-dire là où les pôles de *l'Être* et de la pensée sont enfin réconciliés. Par contre, s'il est question ici de réconciliation, c'est que pour Hegel, il s'agit d'abord d'une conquête. Car, bien que « l'absoluité du monde » soit d'emblée présente à sa réalisation dans son affirmation, ne serait-ce qu'à titre de « *présupposition* » philosophique, il faut néanmoins en faire le parcours effectif pour obtenir son appropriation. « *L'Esprit* »,

⁶⁰ HEGEL *La phénoménologie de l'Esprit I*, op.cit. P.222

⁶¹ HEGEL. *Principe de la philosophie du droit*, traduit par Jean Hyppolite, Gallimard, 1940, P.44

la puissance de la Raison, ne sont pas réalisés dès le départ, ils doivent plutôt, pour reprendre ici le vocabulaire de Hegel, se « *briser et se déchirer* » avant de s'atteindre eux-mêmes dans le devenir.

C'est pourquoi ce « parti pris » téléologique de Hegel vient complètement mettre à son « service » le mouvement dialectique, c'est-à-dire qu'elle devient l'instrument par lequel l'Absolu finit par s'atteindre. Ainsi, le dialogue dialectique de la conscience, de l'histoire universelle, ou bien celui de « *l'Esprit* », sont, dès le départ, inscrits à atteindre une finalité téléologique et qui, compte tenu de la rationalité immanente de l'Absolu, sera nécessairement atteinte. La dialectique est donc, en quelque sorte, le moyen pris pour s'y rendre. En fait, bien que ce dialogue entre l'unité stabilisée du Soi et la différence venant l'affecter dans le monde peut sembler, dans l'expérience quotidienne, infini et incessant, Hegel a inscrit celui-ci dans un cadre téléologique plus vaste qui vient faire de ce mouvement dialectique de la conscience, l'instrument du savoir de « l'absoluité du monde ». Ainsi, au-delà de « *l'apparence du temporel et du passager* », il y a ce processus « *Logique* » qui en gouverne la destinée et qui réalise le savoir à travers lui. C'est seulement à partir de cette perspective téléologique que Hegel peut, par exemple, qualifier l'histoire humaine de la liberté comme but immanent de « *l'Esprit* », et qui trouve réalisé (sur le plan politique), par l'apparition du monde chrétien germanique et sa forme culturelle et organisationnelle de l'État :

« L'histoire universelle présente donc les étapes de l'évolution du principe dont le contenu est la conscience de la liberté... la première étape en tant qu'étape de l'immédiateté coïncide avec l'état, déjà indiqué précédemment, où l'Esprit est enfoncé dans la naturalité et n'existe qu'en tant que singularité non libre (un seul est libre, monde oriental). La deuxième étape est celle où l'Esprit sort de ce premier état et arrive à la conscience de sa liberté. Mais ce premier arrachement est imparfait et partiel (quelques-uns sont libres, monde grec) car il provient de la naturalité médiate, se rapporte à celle-ci et est encore affecté comme par l'un de ses moments. La troisième étape est l'élévation de cette liberté encore particulière à la pure universalité (l'homme est libre en tant

qu'homme, monde romain), à la conscience et au sentiment de soi de l'essence de la spiritualité. »⁶²

De ceci, ce qui est important de comprendre, c'est que la marche de l'histoire est d'ores et déjà comprise par Hegel comme prédestination historique de « *l'Esprit* » vers sa liberté. L'État, comme forme culturelle et organisationnelle, finira par triompher, ne restant plus qu'au savoir et à la philosophie à en rassembler les moments effectifs afin d'y dégager la route parcourue. C'est dans cette optique que le fameux « thèse-antithèse-synthèse » put facilement caractériser le mouvement dialectique, puisque finalement, dans la démarche historique dans laquelle Hegel a inscrit sa propre pensée, les contradictions trouvent à chaque fois leur synthèse. Ainsi, bien que le dialogue soit peut-être, dans son effectivité quotidienne, toujours mené par la confrontation permanente de l'unité et de la différence, sa réconciliation semble inévitable. Car, en dehors des vacillations temporelles qui perturbèrent la vie quotidienne de chacun de ces mondes (les Romains étant parfois davantage dérangés par les Carthaginois ou les plébéiens du mont Aventin que par l'arrivée du monde chrétien!), la route vers la liberté est néanmoins, dans l'esprit de Hegel, déjà tracée. Du monde oriental à celui désormais devenu « étatique », chaque étape est, en quelque sorte, un « passage obligé » que l'histoire devait vivre et dépasser, et ce, afin que « *l'Esprit* », à travers son dialogue, devienne cette organisation sociale qu'est l'État. Ce dernier représentant, pour Hegel, rien de moins que la forme accomplie de la « *rationalisation de la liberté* ». Bref, la marche universelle de l'histoire devait nécessairement nous mener vers ce régime politique et qui permettrait, selon Hegel, de réconcilier la liberté de tous (infinie différence) avec la substance universelle (unité stabilisée) qu'est « *l'Esprit* » du peuple sous sa forme citoyenne (nous reviendrons sur ces débats politiques lors de notre chapitre conclusif)⁶³.

⁶² HEGEL. *Raison dans l'histoire*, op.cit. P.184-185

⁶³ HEGEL. *Raison dans l'histoire*, op.cit. P. 80-84

Nous pouvons comprendre le reproche que le « jeune » Nietzsche porta à Hegel et à l'hégélianisme en général (grande force philosophique de l'époque, marxisme et nationalisme s'en réclamant, faut-il le rappeler, fortement), dans sa seconde considération intempestive, où il affirme qu'ils se pensent comme des « *tard venus* », comme le parachèvement de l'histoire et le sommet de la culture (fin de la lutte des classes par la révolution prolétarienne, fin des divisions nationales par l'empire germanique). Ils ont donc, toujours selon le reproche de Nietzsche, porté une « dangereuse » foi dans la « *Logique* » du déploiement historique et d'eux, comme but final de son accomplissement⁶⁴. Mais, en plus de ce reproche nietzschéen concernant les dangers d'une telle position philosophique, nous pouvons aussi observer que cette explication du mouvement historique, comme suite « *Logique* » d'événements nécessaires, ne tient pas compte des nombreux rapports continus qui existent entre chacun de ces mondes. Le monde oriental n'était pas sans contact avec le monde grec, ce dernier influença le monde romain, et ainsi de suite, chacun des mondes ayant ainsi, à un moment où un autre, « dialogué » avec son altérité. C'est pourquoi cette caractérisation du devenir comme « thèse-antithèse-synthèse » semble recouvrir toute la complexité des rapports dialectiques de l'effectivité. L'enfance, l'adolescence, l'âge adulte et la vieillesse du monde sont des caractérisations générales, mais qui dans l'effectivité de chacune, ces différentes étapes se juxtaposent et cohabitent ensembles dans un même processus dialectique. En effet, comme nous le mentionnons plus haut, nous ne quittons pas notre adolescence en une seule journée et n'atteignons pas l'âge adulte sans conserver encore en nous une bonne part de notre enfance et ainsi, cette marche universelle du devenir vers la réconciliation n'est peut-être pas aussi catégorique que certaines interprétations de Hegel voulurent nous amener à croire.

En fait, cette problématique concernant le statut effectif qu'implique la réalisation de l'histoire, c'est-à-dire concernant sa teneur et de son rapport oui ou

⁶⁴ NIETZSCHE. *Deuxième considération intempestive : De l'utilité et l'inconvénient de l'histoire du point de vue de la vie*, traduction française Henri Albert, Édition mille et une nuits Paris, 2000, P.83-84

non continu avec la différence, peut s'éclairer à partir des débats entourant la traduction française que l'on fait du terme allemand « *Aufhebung* ». L'un des traducteurs français les plus fréquemment utilisés pour la lecture des textes de Heidegger, Emmanuel Martineau, choisi, quant à lui, les termes français « *d'assumer* » et « *d'assomption* » afin de le traduire, plutôt que ceux, peut-être un peu plus célèbres, de « *sursumer* » de P.-J. Labarrière, ou encore, le terme « *élever* » de J. Hyppolite. Selon lui, ces dernières expressions viennent, dans une certaine mesure, occulter l'idée que de ce mouvement vers la réconciliation de la pensée et de « l'absoluité du monde » conserve en elle les « traces » du passé et qu'il ne s'agit il donc pas nécessairement d'une coupure radicale à chaque fois. Si, comme nous l'affirmons très souvent, nous sommes la somme de ce qui nous est arrivé, c'est donc que ces événements (consciemment ou non) « demeurent » en nous au travers de notre « évolution ». Ainsi, l'enjeu concernant la traduction de ce terme devient donc le suivant : le devenir historique se fait-il dans une constante élévation atteignant un stade terminal définitif, ou se produit-il plutôt par une sorte de « grossissement », dans lequel se maintient toujours un rapport avec l'autre et la différence? Se servant d'une citation de Heidegger, Martineau justifie son choix ainsi :

« *Aufheben* signifie d'abord : enlever du sol ce qui y gît. Ce mode d'*aufheben* reste pourtant extérieur tant qu'il n'est pas déterminé par un *aufheben* signifiant : *aufbewahren*, conservé, réservé. Et encore cet *aufheben* ne peut-il recevoir sa force portante et sa durée propre que s'il provient d'un *aufheben* signifiant : élever, transfigurer, anoblir et ainsi : transformer. »⁶⁵

En nous servant de cette compréhension établie par Martineau du fameux terme hégélien de « *aufheben* », nous sommes mieux à même de comprendre que l'histoire n'est pas strictement interprétée par Hegel comme une « destruction » des étapes précédentes. Le monde oriental demeure encore présent dans le mode

⁶⁵ HEIDEGGER. *La « phénoménologie de l'Esprit » de Hegel*, op.cit. P.13

d'organisation étatique. Ainsi, l'histoire de « *l'Esprit* » ne procède pas exclusivement par élimination des contradictions, mais bien plutôt en conservant la tradition en la transformant, et de ce processus dialectique, « *l'Esprit* » se transforme à une autre figure du vrai. L'État serait ainsi, le lieu d'assomption dans lequel le rassemblement des différents moments des mondes antérieurs devient possible. En ce sens, nous pouvons voir que cette réconciliation n'est pas nécessairement une unification globale et totalisante qui viendrait, en quelque sorte, « annihiler » toutes les différences sous sa force. Au contraire, l'égalité réconciliatrice tant désirée par Hegel entre la différence et l'unité, entre la pensée et *l'Être* et qui désigne le lieu du repos final de la dialectique, ne se termine pas tant sous l'égide de l'Un, mais en conservant les traces du mouvement passé et en laissant celui-ci faire son œuvre en lui. Ainsi, le mouvement dialectique maintiendrait le jeu de « *l'être soi-même dans l'être-autre* », l'Absolu devenant certes la station finale du savoir, mais qui ne serait que l'assomption de l'infinie différence qui le compose et qu'il dépasse néanmoins dans son affirmation.

Par contre, bien que cette méditation concernant le statut du savoir de « l'absoluité du monde » et de sa réconciliation finale nous a permis de mieux comprendre le mouvement dialectique et la perspective téléologique que Hegel lui donna, nous semblons nous être grandement éloignés de notre enjeu principal. Bien sûr, en portant notre interrogation sur ce devenir téléologique nous avons approfondi notre compréhension de cet enjeu précis dans la pensée hégélienne, mais en quoi cette réflexion peut-elle nous aider à penser la seconde condition de possibilité de l'expérience éthique, c'est-à-dire celle de la temporalité? En quoi celle-ci prendrait, dans la philosophie hégélienne, une tournure problématique? À cet effet, il est donc nécessaire de revenir à une explication directe avec la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et tenter de voir, suite à notre précédente méditation, la forme que prend cette réconciliation, mais cette fois, concernant non plus l'État ou « *l'Esprit* », mais plutôt à propos du Soi et son expérience éthique

comme telle. En fait, c'est à l'aide de ce que Hegel nomme la « *belle âme* », que nous pouvons comprendre comment le dialogue dialectique de la conscience du Soi, dans son cheminement temporel quotidien, confronte la différence et vit avec cette dernière. Hegel pose le débat de la manière suivante : la « *conscience malheureuse* », c'est-à-dire celle qui demeure toujours déçue du fait que la « perfection » de sa pensée morale et éthique ne puisse pas avoir effectivité dans le monde (Kant est, à cet égard, un insigne représentant de cette catégorie de « malheureux », plaçant, souvenons-nous, son idéal moral dans une Idée suprasensible « inatteignable » dans le monde sensible), lorsqu'elle prendra « conscience » que sa déception origine en fait de sa propre « puissance » de pensée et non d'une quelconque incapacité du monde sensible, en viendra, selon Hegel, à assumer qu'elle n'est que ce dialogue entre l'universalité du devoir moral ou éthique de sa position et l'effectivité de son agir singulier. Cela signifie, plus concrètement, que la conscience, devenue désormais la « *belle âme* » éthique, aura donc « assumé » en elle cette relation d'inégalité qui l'oppose à l'universalité de la morale ambiante. Le Soi peut ainsi, par l'entremise de cette assumption dialectique faire le « *mal et son pardon* », c'est-à-dire assumer, à titre de relation nécessaire, les deux pôles auxquels il est à chaque fois confronté. Hegel explique cette figure achevée de « *l'Esprit éthique* » du Soi dans les termes suivants :

« Aucune opération ne peut se soustraire à un tel acte de juger, car le devoir pour le devoir, cette pure fin, est l'ineffectif ; son effectivité, elle (la fin de l'opération en question) l'a dans l'agir de l'individualité, et l'opération a par là en elle l'aspect de la particularité. Il n'est pas de héros pour le valet de chambre ; non pourtant parce que celui-là n'est pas un héros, mais parce que celui-ci est le valet de chambre, avec qui celui-là n'a pas à faire comme héros, mais comme qui mange, boit, se vêt, en somme dans la singularité du besoin et de la représentation. Ainsi n'y a-t-il pour l'acte de juger aucune opération dans laquelle il ne puisse opposer l'aspect de la singularité de l'individualité à l'aspect universel de l'opération, et, face à qui opéra, faire le valet de chambre de la moralité.⁶⁶ »

⁶⁶ HEGEL. *Phénoménologie de l'Esprit*, Op.cit, P.632

Avant d'aller interroger cette interprétation hégélienne de la figure éthique de la « *belle âme* » comme réconciliation finale de l'expérience éthique du Soi et d'y rechercher son aspect proprement problématique, nous pouvons d'abord éclairer cet enjeu à l'aide d'un exemple. Prenons ainsi un individu travaillant dans la fonction publique et dont la tâche consiste, avec d'autres, à œuvrer aux fins de l'État. Il est donc, en tant qu'individu (du moins au travail) ce que nous nommons communément, « un fonctionnaire ». La fonction publique, à titre d'organisation rassemblant sous elle un certain nombre d'individus, forme ce que nous pourrions nommer, une « organisation politisée », c'est-à-dire qu'elle regroupe en son sein, différentes personnes sous la base d'un même objectif, ou de même valeur. De la sorte, en tant qu'organisation politisée, la fonction publique possède sa propre ambiance mondaine (vie de bureau), ses propres exigences et devoirs (code déontologique concernant l'agir sur la place publique), sa propre esthétique (habit de travail), sa renommée extérieure (fierté de l'engagement public), ses enjeux (dimension hiérarchique des relations avec autrui), bref, tout un ensemble de pratiques qui font parties de ce que la fonction publique « est » effectivement et qui nous permet de la reconnaître comme tâche particulière, différente de celle d'autres organisations politisées. Cette ambiance est, en quelque sorte, ce que Hegel nomme la « moralité » universelle et avec laquelle, notre individu fonctionnaire, doit nécessairement dialoguer. Bref, travailler dans la fonction publique n'implique pas les mêmes « rituels » et manières d'être que lorsque nous travaillons dans un bureau d'avocat ou dans un centre sportif par exemple, chacun ayant bien sûr, leur propre ambiance quotidienne particulière. Souvent, afin d'expliquer aux autres qui ne connaissent pas notre ambiance mondaine, nous parlons de notre « milieu de travail », c'est-à-dire de « l'univers » auquel nous participons en s'engageant dans ce travail : « -Vous savez, dans notre « milieu » c'est comme cela que ça fonctionne ! ». « Milieu familial », « milieu académique », « milieu sportif »,

« milieu médical », il faut donc être du « milieu » pour comprendre ce qu'il implique quotidiennement⁶⁷.

Cet individu travaillant au service de l'État participe donc à cette ambiance mondaine du « milieu », cette ambiance faisant, pour ainsi dire, partie intégrante de son Soi, c'est-à-dire qu'à titre de fonctionnaire, il doit « vivre » et « faire-avec » cette ambiance. Cependant, il ne faut pas croire que dans le cadre quotidien de sa tâche et de sa vie en général, il se rapporte « dogmatiquement » à celle-ci, au sens qu'il laisserait son individualité au placard pour prendre exclusivement l'habit du fonctionnaire. Les fonctionnaires, malgré certaines caricatures populaires cherchant à tous les égaliser sous l'égide d'une universalité éthique de « pousseur de crayon et amant de la paperasse! », ne sont nullement tous identiques. En ce sens, ce Soi fonctionnaire exprimera, parfois, son « mécontentement » face à cette ambiance mondaine, il désirera aussi bien sûr, au travers son expérience dans la fonction publique, affirmer sa différence singulière par rapport à celle-ci et ce qu'elle représente. Ici, nous pouvons apercevoir l'image du fonctionnaire n'allant pas à son club social (afin de ne pas participer au « commérage » du bureau), ne voulant pas pratiquer les mêmes activités que « tous les autres » collègues (refusant de jouer au golf), n'ayant pas les mêmes idées politiques que celles de son « milieu » (être de « gauche » au Conseil du trésor), n'ayant pas les mêmes ambitions professionnelles (ne cherchant pas le bureau avec fenêtre), n'ayant pas les mêmes standards vestimentaires, ou encore celui pensant seulement à sa retraite et au moment où il quittera enfin ce « milieu ». Bien que tout ceci soit une exagération de la réalité de la fonction publique, nous pouvons néanmoins voir que l'organisation politisée qu'elle forme est en fait, la dynamique qu'elle entretient avec l'infinie diversité de ses fonctionnaires singuliers.

⁶⁷ L'expression « milieu » est empruntée ici à : DELEUZE et GUATTARI. *Mille plateaux : schizophrénie et capitalisme II « La Ritournelle »*, op.cit. P.382-385

Ainsi, le dialogue dialectique visant à établir la tenue éthique du Soi se fait uniquement dans ce constant rapport entre la « moralité » universelle ambiante à laquelle le Soi participe et qui fait partie intégrante de lui-même et l'affirmation de sa différence singulière à travers ce dialogue dialectique. Celui-ci oblige le Soi à, simultanément, s'affirmer singulièrement face à l'ambiance de son « milieu » tout en s'y rapportant lui-même dans son engagement. En effet, le fonctionnaire est, à la fois ce qui fait son individualité (membre d'une famille, goûts, angoisses, fantasmes, dispositions) et ce qui fait de lui un membre de cette allégeance universelle particulière (à titre de participant à cette esthétique commune et partagée). Le dialogue dialectique du Soi au cours de son expérience éthique a donc, pour Hegel, la forme suivante : un constant dialogue dialectique entre l'unité stabilisée du « milieu » et l'affirmation de ses multiples différences singulières. Le Soi, cherchant à se donner forme et tenue dans le monde devra, sous cette perspective, « s'unir » à chaque fois à une ambiance universelle particulière, mais simultanément, en y gardant une part de sa propre individualité. C'est dans cette perspective que nous pouvons affirmer que tous les fonctionnaires ont une forme esthétique qui les rend, à bien des égards, tous communs (nous avons tous une image bien arrêtée sur ce en quoi correspond la tâche dans la fonction publique et de ce qu'il faut disposer comme qualité pour l'accomplir), bien que, par ailleurs, aucun fonctionnaire, pris dans sa singularité effective, ne soit identique et ne corresponde exactement à cette ambiance. L'effectivité est plutôt dans le fait que le contenu universel de l'unité stabilisée à laquelle les fonctionnaires sont assujettis est dans un constant dialogue avec les différences singulières qui la composent.

C'est dans cette optique que nous pouvons comprendre pourquoi Hegel nous dit que le valet de chambre n'a pas de héros, car dans l'universalité de la fonction et le « milieu » dont il fait partie (le monde des valets de chambre), cette esthétique particulière consistant à obtenir du mérite d'une action périlleuse ne fait nullement partie de son ambiance mondaine. Le mouvement dialectique de sa conscience,

dans la tenue que prend ici son Soi dans la figure du valet de chambre, fait en sorte que le héros n'est, à proprement parler, pas un enjeu. Cependant, plus important encore que cette considération sur ce en quoi se compose le « *milieu* » du valet de chambre, nous devons voir maintenant que c'est précisément ce dialogue dialectique entre l'universalité à laquelle le Soi se rapporte et la différence de sa singularité qui devient le lieu propre, pour Hegel, de l'expérience éthique. Ce dialogue dialectique est non seulement visible à l'intérieur de certaines organisations politisées, mais l'est tout autant dans l'ensemble des formes de positionnements éthiques du Soi. En effet, qu'il soit question du fonctionnaire, du valet de chambre, de la mère de famille, de l'adolescent adepte d'une mode musicale particulière, ou d'un membre d'une équipe sportive, tous seront « pris » dans ce dialogue constant entre l'ambiance commune à laquelle ils participent et qui leur sert respectivement de tenue dans le monde d'un côté, et de l'autre, leurs différences intérieures les positionnant singulièrement dans ce cadre universel. Ainsi, l'ambition téléologique de réconciliation finale dans l'expérience éthique devient pour Hegel, le moment où le Soi en viendra à justement assumer la « permanence » de ce dialogue et d'y voir là, le processus vivant de sa propre tenue dans le monde :

« Le oui qui réconcilie, où les deux Je se désistent de leur être-là op-posé, est l'être-là du Je étendu jusqu'à la dualité, Je qui en cela demeure égal à soi, et, dans son extériorisation parfaite et son contraire, a la certitude de soi-même. »⁶⁸

La figure éthique de la « *belle âme* » et sa réconciliation finale s'accomplira lorsque le Soi aura « accepté » de vivre constamment cette « *inégalité* » du dialogue dialectique, « sachant » désormais qu'il « est » ce mouvement, que ce dialogue « est » son expérience éthique. C'est donc, en quelque sorte, l'image du fonctionnaire assumant le fait qu'il « est » (du moins tant qu'il demeurera au service de l'État) ce rapport entre l'ambiance universelle à laquelle il participe, mais

⁶⁸ HEGEL. *La phénoménologie de l'Esprit II*, op.cit. P.638

d'où il y trouve aussi son individualité singulière. Cette réconciliation éthique (rejoignant notre précédente explication du « *soi-même dans l'être-autre* »), se situe donc en ce moment où le Soi assume d'être lui-même, à travers l'autre universel qu'il partage, mais d'y avoir aussi, dans ce même partage, sa propre singularité. Ce « *oui qui réconcilie* » est de la sorte, pour Hegel, le lieu de résolution de l'expérience éthique, le Soi assumant son être dans l'être-autre auquel il se rapporte à chaque fois. Cependant, cette réconciliation éthique que nous propose Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* touche-t-elle l'ensemble des dimensions et dispositions du Soi? Sommes-nous tous « prédestinés » à atteindre cette figure éthique? Peut-elle se maintenir et toujours se réactualiser dans le temps? Comment savoir si l'unité universelle à laquelle nous participons est celle qui correspond et répond « le mieux » à notre propre singularité?

En fait, nous avons posé, en tout début de cette escale, que la temporalité, à titre de constant « *en-avant-de-soi* », vient faire « avancer » l'histoire du Soi, c'est-à-dire déranger la tenue de sa vérité en le poussant toujours à devenir autre. Ainsi, les « intempéries » de la temporalité viennent toujours pousser celui-ci à redéfinir ses valeurs et ses prises de position dans le monde. C'est donc, en ce sens, que la réconciliation finale devient pour nous problématique, puisqu'elle semble viser, d'abord et avant, à « arrêter » ce processus de dérangement temporel et de recomposition nécessaire. Car, bien que Hegel nous montre que cette réconciliation finale s'établit et demeure toujours dans un constant dialogue dialectique avec la différence, la volonté d'y obtenir l'assomption à l'intérieur de ce dialogue nous montre néanmoins son ambition philosophique d'en diminuer l'impact effectif, cherchant ainsi le repos du Soi dans le « *mal et son pardon* ». La « *belle âme* » de l'expérience éthique devient donc, en quelque sorte, le lieu final où l'infini du mouvement dialectique est assumée à l'intérieur de la finitude du Soi et qui n'est plus dérangé par elle.

Ce qu'il faut donc se demander c'est si cette figure de la réconciliation éthique est le lot de tous, c'est-à-dire si nous la « vivons » tous ou si elle n'est pas plutôt réservée à certain capable d'obtenir cette assomption réconciliatrice? N'y t-il pas encore parmi nous des « *consciences malheureuses* » ? De plus, il semble que si cette réconciliation peut s'atteindre dans certains aspects de notre vie, être par exemple en « paix » avec les membres de notre famille malgré la présence de petits conflits effectifs, aimer notre travail, malgré ses contraintes esthétiques, il paraît cependant moins évident que cette réconciliation puisse toucher à la fois l'ensemble des multiples dispositions de notre Soi. Ainsi, le jeu de la temporalité sur le Soi ne semble nullement pouvoir s'éteindre par l'assomption dialectique de celle-ci. Ainsi, malgré que la description hégélienne de l'expérience éthique à travers la figure de la « *belle âme* » nous permette de comprendre la dimension nécessairement mondaine de celle-ci, c'est-à-dire comme dialogue entre l'unité stabilisée universelle à laquelle le Soi participe et ses propres dispositions singulières, elle demeure tout de même problématique au niveau de la temporalité. Ce constant « *en-avant-de-soi* » pousse le Soi à se redéfinir dans ses multiples facettes et le mène à dialoguer avec de nombreuses unités stabilisées à la fois. Cela ne lui permet donc pas de se réconcilier avec toutes. De plus, il semble que même si une telle assomption absolue peut parfois, dans une sorte de moment de « grâce », s'atteindre, cette réconciliation devra néanmoins toujours se réactualiser dans le temps afin de se re-confirmer comme étant justement atteinte. Ainsi, si la réconciliation finale peut devenir, en quelque sorte, « l'enjeu » philosophique de l'expérience éthique, n'en demeure pas moins qu'elle reste toujours problématique dans sa réalisation effective quotidienne.

De plus, une autre question surgit. Notre fonctionnaire était-il fait pour être un membre de la fonction publique ou n'y trouve-t-il pas là le lieu de sa propre aliénation? Cette question de l'authenticité du Soi dans son rapport au monde fut merveilleusement explorée par Heidegger et c'est maintenant à cette même question

que nous devons nous arrêter un moment. L'authenticité devient donc notre seconde problématique concernant la temporalité. L'authenticité du Soi est-elle atteignable? Si la réconciliation finale demeure un enjeu sans « résolution » permanente temporelle, l'authenticité du Soi permet-elle d'obtenir le statut ultime de l'expérience éthique, le but émancipateur de la vie du Soi?

LE PROBLÈME DE L'AUTHENTICITÉ CHEZ HEIDEGGER

Durant notre dernière explication concernant la problématique de la réconciliation finale hégélienne et l'assomption de l'infini dialogue dialectique que désirait Hegel pour l'expérience éthique, nous avons utilisé, dans le but de caractériser l'unité stabilisée à laquelle le Soi se rapporte afin de prendre position dans le monde, l'expression « ambiance », plutôt que celle choisie par Hegel lui-même, de « *moralité universelle* ». Ce que nous tentions d'abord de montrer par cette expression, c'est l'idée que l'ambiance mondaine désigne, dans sa généralité, « l'univers » de sens, le « milieu », l'atmosphère quotidienne entourant le Soi et avec laquelle ce dernier doit vivre et composer. Ne dit-on pas d'un événement sportif ou culturel auquel nous venons d'assister qu'il y avait de « l'ambiance », au sens d'avoir senti « là », quelque chose d'unificateur, une « énergie » que nous partageons alors avec les autres? Nous devons ainsi entendre l'expression « ambiance mondaine », comme la « texture » que prend à chaque fois le monde entourant le Soi ou, pour reprendre le langage de l'auteur qui nous intéresse tout particulièrement ici, la « *significativité* » qui accompagne toujours le « *Là* » du Dasein.

Ainsi, ce choix de reprendre le vocabulaire de Heidegger n'était nullement fortuit, car bien que « l'ambiance mondaine » n'était pas l'expression de Hegel, elle nous a permis de remarquer à quel point pour lui l'expérience éthique se rapporte

toujours à un contexte, un monde de sens particulier. En fait, si pour Hegel « l'objectif » de l'expérience éthique était l'assomption par le Soi de son dialogue dialectique entre l'unité stabilisée que constitue son ambiance mondaine et l'expressivité de sa différence, pour Heidegger, il s'agirait plutôt que le Soi se « retrouve », se « reprenne » lui-même, en dehors de l'influence de cette ambiance avec laquelle il dialogue et qui le préoccupe le plus souvent. Dans la mesure où « l'objectif » de Heidegger concernant l'expérience éthique consiste à « redonner » au Dasein la possibilité de son authenticité propre, la visée éthique de cette expérience consiste essentiellement à une « re-découverte » de sa singularité. Cette authenticité prend chez Heidegger le sens d'une « reprise de Soi », car pour lui, le Dasein est de prime abord « recouvert », « engouffré » par ce dialogue avec l'ambiance mondaine à laquelle il se rapporte. Ce dialogue accapare le Dasein à un point tel, qu'il s'y perd lui-même. Bref, si pour Hegel il s'agit d'assumer ce dialogue infini, pour Heidegger, il s'agit plutôt d'en « sortir » enfin d'y retrouver son authenticité en faisant « taire » cette discussion quotidienne de la conscience. C'est pourquoi, selon Heidegger, l'authenticité est le dialogue « silencieux » avec soi-même vécu dans l'affect de « l'angoisse » et qui ouvre le Soi à sa condition primaire d'« être-là-avec-les-autres » (nous y reviendrons). Ainsi, ce qui est l'enjeu réflexif de cette halte c'est non seulement la dimension quotidienne de « l'être au monde » du Dasein et dans laquelle ce dernier serait, pour ainsi dire, toujours « pris » à « faire-avec », mais aussi d'aborder la possibilité existentielle d'atteindre le « Là » de sa propre singularité, ou pour reprendre l'expression de Heidegger lui-même, atteindre son « *Soi-même-authentique* ».

Lors de notre explication à propos du souci chez Heidegger et de « l'être-au-monde » du Dasein, nous avons vu que le souci était la condition « *a priorico existentielle* » de l'expérience du Dasein. Ce dernier est donc, pour Heidegger, « jeté » dans le monde et obligé de s'en préoccuper afin d'y prendre position. En effet, en se jetant dans le monde et en s'en préoccupant à chaque fois, le Dasein

« ouvre » le monde à son souci et cette ouverture devient sa vérité (« *Le Dasein est dans la vérité* »), sa propre ambiance mondaine. Ainsi, nous pouvons déjà établir certain parallèle entre cette pensée de l'être soucieux du Dasein chez Heidegger et l'idée hégélienne d'une « *moralité universelle* » avec laquelle le Soi dialogue et se rapporte afin de se positionner, à travers cet autre, à la face du monde :

« La totalité de rapports de ce signifier, nous la nommons la significativité. Elle est ce qui constitue la structure du monde – de ce Là où le Dasein comme tel est à chaque fois déjà. Le Dasein est, en sa familiarité avec la significativité,... Le Dasein est, en tant que tel, toujours celui-ci ou celui-là ! Avec son être est toujours déjà essentiellement découvert un contexte d'étant à-porté-de-la-main – Le Dasein, pour autant qu'il *est*, s'est à chaque fois déjà assigné à un « monde » qui lui fasse rencontre, à son être appartient essentiellement cette *assignation*. »⁶⁹

En plus de renforcer ici l'idée que nous avons précédemment développée concernant la dimension inéluctablement mondaine de l'expérience éthique, c'est-à-dire de « *l'assignation* » du Soi à tel ou tel contexte, Heidegger nous montre aussi que le monde ambiant dans lequel le Dasein est à chaque fois déjà « *jeté* » prendra toujours, par ailleurs, les multiples tournures et atmosphères qui se constitueront au fil de ce mouvement du temps sur le jeu de la vie. Ces « atmosphères ambiantes » représentent, à bien des égards, ce que Heidegger nomme ici la « *significativité* », le « *milieu* » ou mieux, la trame contextuelle de l'existence du Soi avec laquelle il doit « faire-avec ». Ainsi, au gré des soucis qui alimentent ses préoccupations, le Dasein s'arroge à chaque fois une vérité qui deviendra, en quelque sorte, son monde. Cependant, la question se « radicalise » quelque peu ici, car il ne s'agit plus simplement de constater et révéler la dimension inéluctablement mondaine de l'expérience éthique, mais plutôt de s'interroger si ce dialogue que le Soi entretient avec son monde lui permet d'affirmer sa propre et « véritable » singularité ou si ce dialogue ne vient pas plutôt toujours recouvrir cette même possibilité ? L'ambiance quotidienne du Soi lui permet-elle d'affirmer son authenticité ou ne vient-elle pas le

⁶⁹ HEIDEGGER. *Être et temps*. Op.cit. & 18 Tournure et significativité ; la mondanéité du monde, op.cit. P.83

faire agir (en conformité ou non avec elle), toujours de manière à ce que, ce qu'il « est » « Là », maintenant devant les autres, ne puisse jamais « être » sa propre possibilité d'être? Si pour Heidegger, le Dasein est certes le plus souvent en discussion avec cette ambiance quotidienne, entretenant avec elle un « intarissable » dialogue, cela demeure, du moins dans l'esprit de Heidegger, qu'un pur « bavardage » qui empêche le Dasein, au milieu de tout ce « vacarme », d'être lui-même. Cette possibilité lui serait donc, à chaque fois, recouverte par le dialogue que le Soi entretient avec le monde.

Durant notre parenthèse concernant la quotidienneté, nous avons souligné que c'était précisément cette « qualité » qui nous intéressait dans l'expérience éthique. Nous disions que, selon Heidegger, cette ambiance quotidienne, qu'il nommait le « *On-même* », sorte « d'univers significatif » utilisé comme « cadre de référence » pour répondre aux multiples interrogations du Dasein, nous permettrait de voir l'expérience éthique non seulement dans ses prises de position les plus banales, mais aussi là où elle s'exprime le mieux, ou du moins, avec le moins de pudeur. Car, en poursuivant son interprétation de la quotidienneté et de cette familiarité réconfortante dans laquelle le Dasein cherche à « apaiser » son souci existentiel, Heidegger nous montre ce lien essentiel entre la préoccupation soucieuse du Soi pour son « *être-au-monde* » d'un côté, et la « force » que lui impose sa quotidienneté de l'autre :

« Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le Dasein propre dans le mode d'être « des autres », de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse. C'est dans cette non imposition et cette im-perceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme *on* s'en sépare; nous nous indignons de ce dont on s'indigne. Le On qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont – non

pas cependant en tant que somme – prescrit le mode d'être de la quotidienneté. »⁷⁰

De ceci, deux choses sont maintenant importantes à distinguer. La première est que bien que le monde ambiant se rapporte le plus souvent à une généralité quotidienne que Heidegger nomme le « *On* », cela ne veut pas pour autant signifier que ce dernier à un contenu unique et qui engloberait, pour ainsi dire, la quotidienneté de chacun. Il y a toujours (tel que notre exemple de l'agriculteur chinois nous l'avait déjà clairement laissé entendre), plusieurs « *On* » s'établissant selon le rythme des ambiances mondaines que le Soi peut rencontrer au fil de sa vie et qui prennent, de la sorte, un contenu bien spécifique et particulier selon le contexte auquel celui-ci se rapporte. Ainsi, selon l'ambiance du moment, celle qui règne autour de nous présentement, selon le « *milieu* », le « *là* » où nous sommes, le « *On* » auquel nous allons nous rapporter modifiera sa teneur. Que ce soit entre amis, au travail, en famille, dans un pays étranger, à l'église, à un concert classique, ou encore dans un « *night-club* », nous allons « naturellement » adapter notre Soi à cette ambiance particulière, c'est-à-dire nous disposer autrement selon le contexte de ces différentes circonstances (ne serait-ce que par la tenue vestimentaire que nous allons adopter!).

En ce sens, il est important de voir ici que nous devons tous, au cours de notre vie, dialoguer simultanément avec plusieurs « *On* » et nous adapter à chacun de ceux-ci. Car, bien que notre comportement face aux différentes ambiances rencontrées demeure, quant à lui, le même (soit celui de dialoguer à l'intérieur d'un cadre commun de manière à y prendre position) la teneur de ce dialogue peut grandement varier. En fait, il faut voir que nous cherchons à éviter de s'écarter de cette « *significativité* » partagée afin de ne pas devenir, pour ainsi dire, « hors » norme (même celui se vantant de sa marginalité esthétique, dialogue néanmoins avec les « marginaux » afin de se tenir parmi eux). De la sorte, selon le « *milieu* »

⁷⁰ Ibid. &27 *L'être-Soi-même quotidien et le On*. P.108

dans lequel nous sommes et nous servant à cet instant d'unité stabilisée, nous allons « ajuster » notre comportement à cette ambiance particulière. Notre expérience éthique quotidienne dénombre une infinité d'exemples confirmant ce dialogue entre les multiples « On » que nous rencontrons. Qui n'a jamais, en allant dans un lieu pour la première fois, entouré de gens inconnus, tenté de connaître, avant d'exprimer sa propre opinion ou se commettre dans une action personnelle, les « us et coutumes » de l'endroit en question ! De plus, il semble évident qu'« on » ne se comporte pas de la même manière que l'« on » soit en pleine tentative de « séduction » dans un « night-club » ou que l'« on » soit en vœux de prière à l'église. Chaque lieu possède son « *On-même* » bien particulier et auquel nous devons nous rapporter différemment, mais toujours de façon quotidienne. Nous cherchons, en ce sens, l'ambiance des lieux, c'est-à-dire le « *On* » avec lequel nous pourrions dialoguer et nous positionner devant les autres.

Cependant, en plus de cette première précision concernant l'idée que le Soi est toujours confronté à de multiples dialogues avec plusieurs « On » à la fois, variant au rythme du temps. Nous devons, par ailleurs, souligner que pour Heidegger, cette condition d'existence quotidienne dans laquelle nous sommes « *de prime abord et le plus souvent* », constitue selon lui, l'un des modes d'être les plus importants de l'expérience mondaine. En effet, la quotidienneté représente pour Heidegger, le mode d'être par lequel nous sommes le plus souvent disposés et qui, dans cette perspective, exerce le plus de « force » sur notre l'existence. Le Dasein est donc, en quelque sorte, « capté » et « captivé » par ce dialogue qu'il entretient avec le « *On-même* ». Car, si le Dasein n'est pas libre d'être ou de ne pas être dans le monde qui l'entoure, cette ambiance quotidienne avec laquelle il est « pris » à « faire-avec » devient pour lui la source de ses principales préoccupations, le « centre d'intérêt » de son existence, le « lieu » où se déroulent les enjeux de sa vie. Il est donc important, dans un deuxième temps, d'explorer cette idée de la « force » qu'exerce la quotidienneté sur la « vie de tous les jours » du Soi, et qui devient, à bien des

égards, le « là » d'où s'exprime son positionnement éthique. À cet effet, Heidegger souligne, en concluant son exploration du sens temporel de la quotidienneté, cette dimension importante que prend la vie quotidienne du Soi pour son existence :

« C'est pourtant manifeste : la quotidienneté désigne le mode d'exister où le Dasein se tient « tous les jours ». Certes, le « tous les jours » ne signifie pas la somme des « jours » qui sont dévolus au Dasein durant son « temps de vie », et cependant, même si le « tous les jours » ne doit pas être compris de manière calendaire, il n'en reste pas moins qu'une telle détermination temporelle reste attachée à la signification du « quotidien ». Néanmoins, ce que l'expression quotidienneté désigne principalement, c'est un certain comment de l'existence... la quotidienneté désigne le comment conformément auquel le Dasein « vit au jour le jour », soit dans toutes ses conduites, soit seulement dans certaines, qui lui sont pré-dessinées par l'être-l'un-avec-l'autre. »⁷¹

La « force » qu'exerce la quotidienneté sur l'existence du Dasein vient, à bien des égards, nous montrer comment il peut être facile (dans le sens où celui-ci ne ferait simplement que « demeurer » dans la disposition dans laquelle il est déjà le plus souvent) pour lui de passer d'une préoccupation à une autre, s'interrogeant ainsi parfois sur sa condition au travail, tandis qu'à d'autres occasions ce serait à propos de ses futures activités du « week-end », ou encore, en s'adonnant au petit « commérage » entre bons amis, mais toujours de manière à dialoguer avec l'entente commune qui « encadre » cette discussion, c'est-à-dire le « On » du milieu dans lequel le Dasein se tient à cet instant. Tel notre fonctionnaire qui devait dialoguer avec le milieu de la fonction publique afin d'y prendre position, le séducteur œuvrant dans les « night-clubs » doit lui aussi se rapporter à l'ambiance particulière de ceux-ci, et ce, afin d'y déployer « efficacement » son charme (- « On » ne séduit pas n'importe comment ! - « On » n'aborde pas les gens ainsi ici ! - « On » ne doit surtout pas demander cela de cette façon !). Bref, malgré l'infinie variété de dialogues possibles avec les multiples « On » que le Soi rencontre durant son existence, cette manière de s'y rapporter se fera néanmoins à chaque fois sous

⁷¹ Ibid. & 70 *Le sens temporel de la quotidienneté du Dasein*, P.256

la « force » du dialogue de la quotidienneté, c'est-à-dire que celle-ci vient toujours déjà assigner le Soi à un dialogue et à une « *entente pré-dessinée par l'être-l'un-avec-l'autre* » que constitue le « *On-même* ». Pour Heidegger, c'est précisément le fait que le Dasein soit toujours « pris » dans cet incessant dialogue avec l'ambiance mondaine du « *On* » qui lui empêche de retrouver son authenticité propre. Le Soi est donc, dans cette optique, « étouffé », restreint par cette pré-compréhension quotidienne du monde et à laquelle, selon les circonstances, il doit nécessairement « faire-avec ».

C'est pourquoi, selon Heidegger, ce dialogue qu'entretient la conscience avec l'ambiance du monde quotidien prend le plus souvent, pour l'expérience du Soi, une tournure proprement morale. Nous devons entendre cette tournure « morale » du dialogue quotidien dans le sens que ce questionnement du Soi porte sur la « normativité » de ses actes ou de ses pensées « vis-à-vis » de l'ambiance mondaine qui l'entoure. Est-il « normal » d'être ainsi disposé ici? Car en définitive, dans toute cette adaptation mondaine du Soi selon le « *On* » du « *milieu* », il s'agit d'abord d'évaluer, « tester » ses positions, se demander si celles-ci sont, ou ont été, dans une « juste » disposition, si oui ou non, elles sont en « conformité » avec l'ambiance mondaine à laquelle le Soi se rapporte à ce moment. Par contre, cette interrogation va plus loin que celle de se demander le bien ou le mal des grandes choses morales, puisqu'elle constitue un dialogue qui touche l'ensemble de ses positions quotidiennes. Autant que l'agriculteur chinois se préoccupe le plus souvent de tout mettre en œuvre afin de maximiser ses chances d'avoir une bonne récolte (se demandant s'il a fait comme « on » doit faire, accompagnant même parfois cette interrogation par quelques « rites » auxquelles « on » s'adonne ici pour éloigner de nos terres le mauvais sort), notre séducteur œuvrant quant à lui dans les « night-club », après avoir vécu une nuit infructueuse, passera lui aussi en revue l'ensemble de ses « approches » avortées afin de trouver, dans ce dialogue avec le « ce qu'« on » doit faire pour séduire », les causes de son insuccès. Ou encore, plus

orgueilleusement peut-être, se résoudra-t-il plutôt à la phrase qu'« on » dit souvent pour s'excuser d'un tel échec -« il n'y avait là, cette nuit, rien qui en valait la peine! ».

L'interrogation « normative » qu'exerce la « force » de la quotidienneté sur la conscience et qui concerne la validité de notre positionnement (qu'il soit éthique, moral ou esthétique), s'inscrit au cœur même de notre dialogue avec l'ambiance mondaine du « On ». Ce dialogue quotidien prend, en quelque sorte, la forme d'un processus évaluatif à partir duquel le Dasein tente de juger la teneur de son existence quotidienne et qui serait, selon Heidegger, « l'origine » de notre fameuse « mauvaise conscience ». Celle-ci n'aurait donc pas sa « source » dans le non-respect d'une norme morale dictée par une quelconque volonté de Dieu implantée dans le cœur des hommes, ou par la « nature » de l'universelle Raison de l'homme tel que Kant chercha à démontrer dans sa *Critique de la Raison pratique*⁷². En fait, nous pouvons constater que notre mauvaise conscience ne vient pas seulement nous tirailler pour des actions de nature « morale », ni même seulement pour des actions de grandes envergures, mais aussi pour la plupart de nos actions mondaines banales (se « sentir mal » de ne pas avoir fait du sport, se « sentir mal » d'avoir mangé cet aliment, se « sentir mal » d'avoir jeté cet objet recyclable ou encore utilisable). Cette « origine » de la tournure « morale » de l'existence quotidienne serait due, non pas à une quelconque transcendance, mais plutôt à l'immanence « contextualisée » de ce dialogue quotidien que le Soi entretient avec son monde. Ainsi, dans cette perpétuelle dynamique de recherche d'adaptation à l'ambiance du « On », le Soi se trouve à se faire ou bien des réprimandes, ou bien des félicitations (à des degrés variables bien sûr), selon qu'il se sent, ou non en conformité avec le « On » qui l'entoure, s'il se sent ou non en légitimité dans la tenue de sa position. Pour Heidegger, c'est donc cette « force » du quotidien et l'emprise qu'exerce le « discours » avec le « On » sur la conscience qui fait en sorte que l'expérience

⁷² Explication de Kant du rôle de la mauvaise conscience comme preuve de la l'existence de la Raison pratique dans l'homme voir : KANT. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. P.109-112

mondaine, et donc de surcroît éthique, prend le plus souvent une tournure « morale » consistant à s'évaluer soi-même les uns avec les autres et d'y faire à chacun (peut-être à tort et à travers) des recommandations afin de s'assurer que tous aient une juste tenue sur tout.

« L'entente du On ne connaît que la suffisance ou l'insuffisance par rapport à la règle courante et à la norme publique. Le On décompte des infractions contre elles, et il y cherche des compromis. Il s'est dérobé à l'être-en-dette le plus propre afin de commenter d'autant plus bruyamment les fautes commises... Mais tout agir, facticement, est nécessairement « in-conscient ». Non pas seulement parce qu'il n'évite pas l'endettement moral factice, sur le fondement nul de son projeter nul, il est toujours déjà devenu, dans l'être-avec-les-autres, en dette auprès d'eux. »⁷³

C'est précisément ce rapport existant entre la « force » qu'exerce la quotidienneté sur l'existence du Soi et la tournure morale que prend l'expérience éthique qui nous permet d'entrevoir l'enjeu précis de cette halte, soit l'authenticité. Car, à partir de ce parallèle, nous pouvons comprendre d'une part que, pour Heidegger, l'expérience quotidienne du Dasein est non seulement essentiellement orientée vers ses préoccupations les plus usuelles (s'alimenter, se vêtir, soigner ses « relations publiques », etc.) mais qu'aussi, la tournure morale que prend le plus souvent « notre vie de tous les jours » est originaire de ce dialogue quotidien. Cependant, d'autre part, il est aussi important de signaler que, pour Heidegger, ce rapprochement entre la tournure morale de l'existence et le dialogue quotidien avec le « On » n'est pas suffisant pour décrire l'ensemble des modes d'être du Dasein. Heidegger ne se limite nullement à une réflexion visant à décrire strictement la quotidienneté mondaine du Dasein, tâche qu'il nomme d'ailleurs « *anthropologie existentielle thématique* »)⁷⁴. Il ne souhaite donc pas se limiter à la sphère du « *de prime abord et le plus souvent* » de l'existence, mais tente plutôt d'y trouver, à travers cet « étouffement » moral quotidien, une véritable possibilité de « reprise »

⁷³ Ibid. &58 *Compréhension de l'ad-vocation et dette*, P.207

⁷⁴ Ibid. &60 *La structure existentielle du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience* p. 214-215

de Soi hors de ce dialogue. C'est donc, en quelque sorte, cette « reprise » de Soi hors de la morale du « On » qui constituerait ainsi le « Là » de son authenticité, car n'étant plus assigner à aucun « milieu » auquel il pourrait se rapporter et se reconforter quant à la légitimité de sa tenue, il ne resterait, dans cette « reprise » authentique de Soi hors du « On », que lui-même face à sa propre possibilité d'« être-au-monde ».

Ainsi, c'est cette « reprise » de Soi hors du dialogue quotidien avec le « On » qui intéresse Heidegger et qui constitue, à bien des égards, l'enjeu philosophique par excellence de *Être et temps*. Car, en plus de faire, par l'entremise de cette réflexion, ce que nous avons nommé plus haut, la critique de l'existence humaine et de ses limites mondaines, Heidegger va fortement insister sur l'importance de cette question de l'authenticité et à laquelle, il nous convie tous. Bien qu'il nous ait révélé toute l'ampleur de la « force » qu'exerce la quotidienneté sur l'existence, notre Soi étant « capté » et « captivé », la visée de l'existence n'est surtout pas, pour reprendre l'expression de Heidegger lui-même, de rester « pris » à jamais dans cette « échéance » quotidienne (« échéance » qu'il qualifie, faut-il le mentionner, de compréhension du monde « moyenne » ou « médiocre », selon les traductions du mot allemand « *durchschnittlichkeit* »). Le Soi doit donc, dans cette perspective, viser à retrouver son authenticité et ce, bien que cela se fasse dans un affect qui n'est pas celui qu'il souhaite de prime abord adopter. L'expérience éthique, telle que Heidegger l'entrevoit, est donc, de la sorte, conviée à cette « reprise » de Soi hors du « On » et ceci, bien que ce dialogue que le Dasein entretient avec le celui-ci et la « force » qu'il exerce sur lui et sa vie de tous les jours fasse de prime abord obstacle à cette « reprise » et recouvre le plus souvent cette même possibilité.

Cette ambition philosophique vise donc, en quelque sorte, à « sortir » le Soi de cette pré-compréhension mondaine qui l'entoure, à le « sortir » de cette « échéance » publique que prend son dialogue moral avec le « On » et qui lui recouvrerait, selon Heidegger, sa possibilité d'être authentique. Cependant, afin que

nous puissions mieux saisir comment le Dasein peut, selon Heidegger, se ressaisir lui-même de son « *échéance* » et comment il peut être en mesure de « reprendre conscience » de son être propre, il est impératif et inévitable pour nous, de commencer, brièvement, par explorer l'idée fondamentale relative à cette expérience de l'authenticité, soit celle de la « *tonalité* » de l'angoisse chez Heidegger. C'est seulement par la suite que nous serons en mesure d'y voir les conséquences existentielles que comporte cette expérience. Les questions auxquelles nous faisons face ici sont celles-ci : comment l'angoisse permet-elle la « reprise » du Soi hors du « *On* » ? Comment peut-elle conduire à la « *résolution* » de Soi dans son authenticité propre ? Comment s'exprime en nous cette expérience de l'être-angoissé ? Sans avoir ici, encore une fois, quelconques prétentions à résoudre ou expliquer tout ce qui pourrait concerner cette expérience de l'angoisse (en général ou même chez Heidegger pris particulièrement), ni même l'ambition d'élaborer la meilleure interprétation possible de celle-ci, nous allons néanmoins devoir nous y aventurer un instant. Car, une brève exploration nous permettra de faire ressortir cette notion importante, pour l'expérience éthique, qu'est l'expérience de l'intimité du Soi devant sa propre existence et de ce dialogue que l'on entretient, « silencieusement », avec Soi-même.

« Lorsque l'angoisse s'est apaisée, le parler quotidien a coutume de dire : « au fond, ce n'était rien. »... Mais ce rien de l'étant à-porté-de-la-main que le parler quotidien circon-spect comprend seul n'est pas un rien total. Le rien d'être-à-porté-de-la-main se fonde dans le « quelque chose » le plus originel, dans le monde. Mais le monde appartient ontologiquement de manière essentielle à l'être du Dasein comme être-au-monde. Si par conséquent c'est le rien, c'est-à-dire le monde comme tel qui se dégage comme le devant quoi de l'angoisse, cela veut dire que ce devant quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même. »⁷⁵

Ce qu'il faut premièrement observer de cette caractérisation faite ici par Heidegger de l'expérience de l'angoisse, c'est que celle-ci livre le Dasein devant le

⁷⁵ Ibid. & 40 *L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégié du Dasein*, P.145

« rien » de son « *être-au-monde* », ou mieux encore, le livre devant le fait qu'il n'est « rien » d'autre que cela. En ce sens, au cours de cette expérience intime de l'angoisse, le Dasein est affecté par une disposition qui ne lui permet plus de relier son existence à quelque chose de « tangible » avec laquelle il pourrait entretenir un dialogue et se rassurer. Il n'y a rien qui lui permet de prendre position, il n'a rien « Là » avec Soi et pourtant, nous y sommes bel et bien avec. Le Soi n'a ainsi, dans cet affect de l'angoisse, aucune ambiance mondaine avec laquelle il peut se rapporter et se réconforter quant à sa tenue, rien ne peut venir l'aider face à cette angoisse existentielle « *d'être-au-monde* » et il est donc livré qu'à lui-même et au fait qu'il « est » « Là ». C'est grâce à la « *tonalité* » de l'angoisse (le terme « tonalité » doit être entendu ici dans le sens de ce qui donne, au travers cette disposition tonale du Dasein, la couleur affective du monde, donnant, pour ainsi dire, le « ton », la nuance à sa réceptivité) que le Soi peut se saisir de sa véritable possibilité d'être. En effet, puisque celui-ci n'a justement plus rien pour se rapporter, plus rien avec quoi dialoguer, il ne demeure plus, pour le Soi livré à cet affect intime du rien, que lui-même et le fait extrême qu'il « est » « Là ». L'angoisse ne dialogue donc avec aucune ambiance mondaine, mais laisse plutôt le Soi devant le fait « radical » et existentiel, que dans le « fond », nous sommes tous réduit au statut de simple « *être-jeté* », puisqu'en dépit de tout ce qu'« on » peut « rajouter » quotidiennement pour donner une signification à celle-ci, l'angoisse nous rappelle à chaque fois que ce monde de tous les jours qu'est notre vie ne tient, en bout ligne, que dans la « force » de notre croyance en ce dialogue réconfortant et familier du « On ». L'angoisse nous conduit, en quelque sorte, dans le non-sens, c'est-à-dire dans la non-significativité du monde ambiant. Dans l'expérience de l'angoisse, il n'y a donc plus rien pour supporter les projets de vie, car, seul, devant le fait que nous sommes bel et bien « Là », nulle préoccupation quotidienne ne peut venir nous réconforter.

Ainsi, en allant radicalement au bout de cette réflexion, nous sommes « rien », ou plus précisément, qu'une simple possibilité d'être essayant, tant bien que mal, de s'effectuer dans le monde. C'est par l'entremise de l'affect de l'angoisse que nous nous rendons compte qu'il n'y a rien pour fonder notre existence, outre peut-être notre croyance dans nos projets de vie et la force du dialogue qu'ils suscitent. Bref, l'expérience de l'angoisse, ne peut en aucun cas converser avec le monde ambiant, ne peut rassurer le Soi dans son positionnement, puisque ne donnant aucun repère mondain où se situer, l'angoisse le livre qu'à lui-même et à, ce que Heidegger nomme, quant à lui, la « nullité » de son existence, c'est-à-dire qu'il serait le « fondement nul » de toutes choses. En fait, cette « nullité » de l'existence doit être entendue dans le sens où le Dasein est celui qui investit le monde d'une signification, qu'il est de la sorte le fondement des choses et du sens, mais qui pourtant, demeure nul dans sa prétention fondatrice, car rien en lui, outre le simple fait qu'il « est » « là », ne lui permet justement de la fonder⁷⁶. C'est en ce sens que nous pouvons entendre maintenant la célèbre formule, « *l'existence précède l'essence* », car c'est le fait nul d'être « Là » qui donne l'essence aux choses. Cet affect de l'être-angoissé à partir duquel le Dasein prend conscience qu'il est le fondement nul de toutes choses est, faut-il le mentionner, loin d'être celui désiré en premier lieu par l'expérience quotidienne du Soi. En effet, l'angoisse, le conduisant dans « *l'étrangèreté* » de lui-même, le Soi préférera d'abord fuir ce sentiment et chercher plutôt à se reconforter dans l'ambiance familière du « On ». C'est dans cette optique que Heidegger qualifie l'expérience quotidienne du Dasein comme « échéance », puisqu'il ne fait que s'oublier lui-même au travers les multiples préoccupations du jour, le Dasein « *échoit* » dans sa quotidienneté afin de fuir le grand vide de la « nullité » existentielle. Cette « *étrangèreté* » de l'Être ressentie par l'expérience de l'angoisse, c'est-à-dire du fait que nous serions, dans une certaine mesure, tous « Là » pour rien, est, à bien des égards, le lieu d'où le Dasein peut reprendre son authenticité, s'ouvrir à lui-même et à son « *être-au-monde* » le

⁷⁶ Ibid. & 58 *Compréhension de l'Ad-vocation et dette*, P.204-207

plus propre. L'existence authentique prend, en quelque sorte, la forme d'un conflit intime entre la familiarité quotidienne du Soi et « l'appel » de « l'« *étrangèreté* » de l'angoisse, faisant ressentir à celui-ci le rien du monde et qu'il est là pour rien, sans fondement⁷⁷.

Le séducteur œuvrant dans les « night-clubs », une fois sa nuit de « fuite » séductrice passée, en dehors donc du jeu mondain des conquêtes et des revers qui le préoccupe le plus souvent, aura, lorsqu'il se retrouvera seul chez lui, à s'interroger, ou plutôt, à ressentir sa condition d'être en général et pourra constater toute la « *nullité* » du sens mondain qu'il donne à sa vie. Non pas que la séduction devienne pour lui une activité superficielle et sans intérêt (comme si « on » lui avait signalé son erreur), mais ressentant plutôt dans l'angoisse, que rien dans ce qu'il fait n'a de prétention à avoir du sens, pas même ses plus belles conquêtes. Ainsi, parfois, dans l'intimité du Soi, le séducteur ressentira en lui cette « *tonalité* » de l'angoisse, s'effrayant lui-même devant la « *nullité* » du sens de son existence et prendra, en quelque sorte, « conscience » que son « être-séducteur » quotidien n'est « valable » que parce qu'il s'est d'abord lui-même jeté dans cette possibilité. C'est pourquoi Heidegger nous dit que tout agir « *factice* » est nécessairement « *in-conscient* », puisque sans cette « reprise » de Soi par l'entremise de l'angoisse et la « *lucidité* » qu'elle offre à celui-ci, il ne peut pas y avoir d'ouverture du monde « *décidé* » par le Dasein, c'est-à-dire à laquelle il se résout « consciemment » vis-à-vis des autres possibilités. Le séducteur continuera peut-être à séduire suite à son expérience intime de l'angoisse, mais ayant désormais vécu ce sentiment troublant de la « *nullité* » de son projet de vie, il ne regardera plus son existence du « même œil ». Cependant, il faut souligner et bien voir qu'il ne s'agit pas d'un dialogue comme les autres, il ne s'agit pas d'une discussion avec Soi-même dans laquelle nous chercherions une meilleure tenue mondaine (comme la psycho-pop le laisse si souvent entendre, il n'est pas question ici de « s'écouter soi-même et ses

⁷⁷ Pour un développement de cette notion de l'étrangèreté voir : *ibid.* & 57 *La conscience comme appel du souci* P.199-200

besoins! »), mais plutôt d'un état « pathologique » dans lequel cette condition d'être authentique pourrait être ressentie comme tel. Georges Bataille, philosophe français, explique dans son livre « *L'expérience intérieure* », que l'on classe souvent dans la période « mystique » de cet auteur, cette expression intime du sentiment d'angoisse de la manière suivante:

« La pensée en moi suspend l'angoisse, je suis l'être doué du pouvoir de suspendre en lui l'être lui-même. À la suite de Descartes : le monde du « progrès », en d'autres termes du projet, c'est le monde où nous sommes. La guerre le dérange, il est vrai : le monde du projet demeure, mais dans le doute et l'angoisse. L'expérience intérieure est la dénonciation de la trêve, c'est l'être sans délai. Principe de l'expérience intérieure : sortir par un projet du domaine du projet. »⁷⁸

Bien que cette référence à Bataille n'ait pas été proprement annoncée et que nous avons jusqu'à maintenant nullement fait mention de cet auteur, son utilisation n'est pas sans nous révéler ici le caractère expressif que nous recherchons à travers cette expérience de l'angoisse. Cette référence à Bataille vient donc, en quelque sorte, nous apporter un éclairage nouveau sur celle-ci et ses conséquences expressives pour l'existence. Ce que Bataille nous dit en décrivant cette expérience de l'angoisse, c'est que celle-ci vient, en quelque sorte, faire « taire », « *suspendre* » ce dialogue quotidien que le Soi entretient avec le monde ambiant. Sans aucun mot pour le distraire, le Soi vit de la sorte *l'Être* « *sans délai* », directement, sans rien avec quoi « médiatiser » son existence. C'est donc, ici aussi, la « dénonciation » de la condition d'être quotidienne du Soi, ou ce que Bataille nomme, quant à lui, « *le monde du projet* ». Celui-ci consiste à se poser constamment de nouveau enjeux à résoudre, à s'octroyer des buts afin de diriger sa destinée, d'avoir toujours des projets futurs, à vivre « par en-avant », se lancer dans des plans d'avenir visant à nous donner une direction bien solide. Bref, c'est, ici aussi, essentiellement la dénonciation d'une existence tournée strictement vers l'accomplissement de multiples projets particuliers et quotidiens, ceux-ci servant de fuite devant ce que

⁷⁸ BATAILLE. *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2006, P.60

Bataille nomme « *l'expérience intérieure* » du « *non-savoir* » de l'angoisse et du rire extasiant qu'elle provoque⁷⁹.

Pour Bataille, l'angoisse vient enlever à la quotidienneté non seulement tous ses repères et ses tenues possibles dans un rapport public avec le monde (il n'y a pas d'ambiance commune à partagée dans l'angoisse, nous y sommes toujours seul) mais en plus, elle vient aussi ôter la possibilité au Soi de se mouvoir dans un horizon discursif particulier (il n'y a pas de mot pour décrire et se rassurer face à cette « *tonalité* »). Ainsi, selon Bataille, même les paroles intimes que le Soi échange au plus profond de lui-même sont toujours émises par l'entremise du dialogue mondain, l'angoisse, quant à elle, laissera le Soi sans mot et sans monde, celui-ci ressentant simplement le sentiment intérieur de l'« *être-au-monde* » lui-même. Par contre, il ne faut pas croire ici que cette expérience de l'angoisse puisse arrêter à jamais notre existence quotidienne, qu'après l'angoisse, il ne pourrait plus y avoir de projet de vie. Au contraire, celle-ci ne fait plutôt que saisir le Soi de manière occasionnelle et toujours partielle, la quotidienneté reprenant, en quelque sorte, ses droits sur le « *rire extasiant* » de l'angoisse. Le Soi, ressent, à travers l'angoisse, qu'il n'est que le fondement nul de toutes choses, qu'il est le « *non-savoir* », mais cela ne l'empêchera pas pour autant de se jeté dans toutes sortes d'échappatoires existentielles, ces derniers étant, à bien des égards inévitables à sa tenue devant les autres. Le séducteur continuera donc d'être un séducteur dans les « *night-clubs* » et ce, malgré l'angoisse qui l'a si fortement tenaillée cette nuit-là en lui faisant ressentir la troublante « *nullité* » de son existence. Nos projets de vie dans lesquels nous nous mouvons le plus souvent nous permettent d'oublier « *l'étrangèreté* » de notre existence, mais l'angoisse demeure néanmoins latente, tel un volcan qui gronde et qui peut, à tout instant, nous laisser sans mot devant le fait radical d'être « *Là* ». La fuite s'inscrirait donc, chez Bataille, au cœur même du

⁷⁹ Ibid. P.66

dialogue de la pensée « *La pensée suspend en moi l'angoisse* », l'angoisse c'est le silence de l'intimité du Soi, car elle laisse celui-ci sans mot devant ce qu'il est.

Ce « sans mot » de l'expérience de l'angoisse que nous décrit ici Bataille, peut très bien se rapporter à ce que Heidegger nomma, quant à lui, le « *faire-silence de la conscience* », c'est-à-dire qu'afin que le Dasein puisse véritablement « ressentir », et non plus simplement « bavarder » de sa véritable condition d'être, il faut d'abord et avant tout le silence de la pensée (certaines pratiques de méditations ne visent-elles pas aussi, quoique dans une tout autre ambition spirituelle, à obtenir ce silence de la conscience, afin que celui qui médite, puisse être en contact direct, « *sans délai* » avec son existence ?). Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, il ne s'agit pas simplement d'une discussion à l'intérieur du Soi se demandant si oui ou non nous avons atteint le lieu de notre authenticité, ou encore de s'interroger si oui ou non nous avons écouté, durant notre vie, nos émotions personnelles. Car, aussi intimes que soient ces conversations, cela demeure toujours strictement de l'ordre du dialogue avec la quotidienneté et de son insatiable besoin d'établir des projets de vie. L'angoisse authentique doit demeurer une expérience sans voix, où il n'y a que Soi et le fait « *d'être-là* ». La question n'est donc pas de savoir si oui ou non, pour notre séducteur, son être-séducteur dans lequel il passe ses nuits de vagabondages, est la juste disposition de lui-même, si au fond de son être, il est bel et bien ce « Don Juan » des « night-club ». L'enjeu de l'authenticité est bien plutôt celui de se disposer à la réceptivité « lucide » de son « *être-au-monde*, de le laisser advenir dans ce qu'il est comme tel. Cette façon de ressentir l'angoisse et d'en accepter, en quelque sorte, ses conséquences, Heidegger nomme ce phénomène la « *résolution* » au « *vouloir-avoir-conscience* » de l'existence, c'est-à-dire qu'avec l'angoisse, le Dasein peut désormais se résoudre à être ce qu'il est, non plus dans une échéance publique lui servant de fuite devant cette « *étrangèreté* », mais plutôt dans la saisi de son choix d'être ce qu'il est, c'est-à-dire d'être le fondement nul de toutes choses. Heidegger nous explique, plus précisément, ce qu'il entend par la

« *résolution* » du Dasein à son être-authentique en concluant le chapitre « *L'attestation par le Dasein de son pouvoir-être authentique et la résolution* », de la manière suivante :

« La situation est le Là à chaque fois ouvert dans la résolution. La situation n'est pas un cadre sous-la-main où le Dasein surviendrait, ou dans lequel il ne ferait que s'insérer. Sans commune mesure avec une combinaison sous-la-main de circonstances et de contingences survenantes, la situation n'est que par et dans la résolution. C'est seulement autant qu'il est résolu pour le Là en tant que quoi le Soi-même a à être en existant, que peut s'ouvrir pour la première fois à lui tout caractère factice de tournure des circonstances... *Au On, au contraire, la situation est essentiellement refermée.* Le On ne connaît pas la « situation générale ». »⁸⁰

Ce qui est proprement engagé par la « *résolution* » du Soi et l'ouverture mondaine qu'elle permet (et que Heidegger nomme ici la « *situation* »), c'est qu'après avoir ressentie cette expérience de l'angoisse et avoir vécu cette troublante « reprise » de Soi hors du « *On* », cela conduira le Dasein à une disposition d'être qui pourra « *devancer* » toutes les tournures quotidiennes que l'existence peut prendre. C'est seulement en se « sachant » désormais le fondement nul de toutes choses, que le Dasein peut désormais laisser advenir à lui toutes ces tournures quotidiennes telles qu'elles sont, dans la réceptivité authentique de son être propre. Cela signifie, d'une part, que le Soi sera toujours confronté au dialogue quotidien avec le « *On* » du milieu, qu'il ne pourra pas y échapper, le séducteur demeurant le plus souvent séducteur, mais qui, d'autre part, dans le maintien « actif » en soi de l'affection procurée par la « *tonalité* » de l'angoisse, le Soi pourra ressentir cette quotidienneté de manière à devancer la « *situation* », s'ouvrir à elle en y gardant vivant son sentiment intime de « *nullité* » devant l'existence. La vie de tous les jours devient, en quelque sorte, devancée par l'angoisse et ne peut plus, en ce sens, prendre la tournure d'une échéance et d'une fuite, puisqu'elle est désormais ouverte de manière à ce que l'authenticité de l'existence y soit ressentie à chaque fois. Le

⁸⁰ *ibid.* &60 *La structure existentielle du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience* P.214

Soi y vit bel et bien des projets effectifs quotidiens, mais non plus à titre d'échéance et de fuites devant « *l'étrangèreté* » de l'existence, mais à titre de « *résolution* » à être ainsi disposé devant la « *situation* ».

Cependant, il faut bien voir que cette expérience intime de l'angoisse, tel que Heidegger en formule ici l'idée, doit, par contre, temporellement se maintenir dans cette « *résolution* », c'est-à-dire que le Soi ne doit jamais « oublier » cette condition d'être et qu'il lui faut donc, en ce sens, toujours demeurer ouvert à la « *tonalité* » de l'être-angoissé. L'aspect problématique de ce « parti pris » que prend Heidegger concernant l'authenticité de l'expérience éthique et auquel il convie l'existence du Dasein devient le suivant : bien que l'angoisse nous révèle la « *nullité* » de l'existence quotidienne, qu'il n'y a rien pour la fonder, le maintient de la « *résolution* » de Soi et de cette « lucidité devançante » des tournures quotidiennes deviennent, quant à eux, au jour le jour, très difficile. Comment, en effet, être en mesure de ne jamais plus retomber à nouveau dans « *l'échéance* » et l'oubli de Soi dans le « *On* » ? Comment ne pas renouer avec la fuite reconfortante de la quotidienneté ? Le séducteur, après son expérience solitaire et muette de l'angoisse, retournera sans doute, la nuit venue, débordant du désir d'être ce qu'il est de prime abord et le plus souvent, à son état de « Don Giovanni » des « night club ». En fait, peut-être qu'au départ il demeurera « conscient » de la « *nullité* » de ce projet, ressentant encore en lui l'angoisse, mais une fois lancé à la conquête de l'âme sœur, il fera tôt vite d'oublier cette « *résolution devançante* » à la « *situation* » pour s'adonner plutôt, bien malgré lui, au dialogue avec le milieu de la séduction dans les « night-clubs ». L'expérience de l'authenticité, tel que Heidegger l'entrevoit, devient, en ce sens, fort problématique, puisque bien qu'elle nous révèle une sphère très importante du Soi et de son expérience intime, celle-ci semble néanmoins le plus souvent s'évanouir devant la « force » qu'exerce la quotidienneté sur notre positionnement mondain. Ainsi, bien qu'il soit possible parfois dans l'angoisse de

s'y exclure, l'expérience éthique demeurera le plus souvent en constant dialogue dans « *l'être-l'un-avec-l'autre* ».

L'expérience de l'angoisse nous a donc permis de voir une sphère de l'expérience intime du Soi, c'est-à-dire une sphère dans laquelle ce dernier ne demeure ouvert qu'avec lui-même et le fait radical qu'il « est » « *Là* » pour rien. Sans mot et sans monde avec qui il peut dialoguer et se reconforter, le Soi ressent alors toute la « *nullité* » de son existence. Nous avons tous, à bien des égards, de tels moments, où seul avec Soi, rien ne peut plus être pensé, mais tout y est néanmoins profondément vécu. Par contre, d'un point de vue temporel effectif, au sens d'un constant « *en-avant-de-soi* » de la vie de tous les jours humaine, il semble très difficile de se maintenir ainsi disposé à la « *résolution devançante* », tel que Heidegger l'entrevoit et à laquelle il souhaite convier l'existence et l'expérience éthique du Dasein. Certes, elle peut être considérée comme une expérience fondamentale et importante à vivre pour ressentir notre condition d'être, mais l'« *échéance* » publique du Soi dans le « *On* » du milieu semble être, à bien des égards, néanmoins inévitable. Dans le feu de l'action, le séducteur s'oublie et devient à nouveau l'être-séducteur quotidien qu'il est le plus souvent lorsque la musique des « *night-clubs* » fait entendre ses rythmes, cherchant, au gré des conquêtes et des revers, à s'ajuster dans ce dialogue qu'il entretiendra avec le « *ce qu'« on » doit faire pour séduire* ».

C'est pourquoi, nous pouvons voir toute l'importance que prend la « *force* » de la quotidienneté sur l'existence du Soi, puisque plonger le plus souvent à l'intérieur de cette dernière, bien que l'angoisse puisse, par ailleurs, gronder et lui faire ressentir la futilité d'un tel projet, cette « *force* » reprendra néanmoins ses droits. Voilà pourquoi, l'expérience de l'authenticité et de la « *tonalité* » de l'angoisse qui nous y dispose devient maintenant pour nous problématique. Puisque bien qu'elle puisse nous permettre de ressentir notre condition d'être, la quotidienneté et sa « *force* » de captation ne nous permettent en aucun cas de nous reposer à jamais

dans une quelconque « *résolution* », celle-ci exigeant plutôt à chaque fois d'être réactualisée. Ainsi, après avoir exploré comment le dialogue temporel de l'expérience éthique et sa dimension inéluctablement mondaine, exploré comment ce dialogue peut se dérouler avec de multiples tournures quotidiennes que peut prendre notre existence et exploré deux avenues philosophiques visant à d'une part sortir de ce dialogue avec le « *On* » ou, d'autre part, à n'en faire l'assomption dialectique et entrevue leur aspect problématique, il est maintenant temps d'entamer notre troisième halte, consistant cette fois à aborder cette dimension variée et diverse de l'expérience éthique quotidienne dans laquelle le Soi est contraint de prendre position au milieu des multiples « *On* » qui l'entoure. Il est donc désormais temps d'aller entrevoir l'expressivité quotidienne de cette expérience éthique.

LE PERSPECTIVISME DES VALEURS CHEZ NIETZSCHE

En fait, bien que nos deux précédentes escales nous ont permis d'entrevoir la dimension mondaine du dialogue que le Soi exerce avec la « force » de sa quotidienneté, les « objectifs » où ces deux philosophes assignèrent leur réflexion et convièrent l'expérience éthique nous ont conduits à soulever deux problématiques précises. Comment, compte tenu de la temporalité de l'existence humaine, est-il possible de se maintenir à jamais disposé dans l'angoisse devançante ou dans l'assomption dialectique? Ce qu'il faut dégager maintenant, c'est l'impact de la temporalité sur ce jeu quotidien dans lequel le Soi s'entretient avec les multiples tournures du monde ambiant. En ce sens, c'est le caractère vacillant qu'exerce la temporalité sur la vérité du Soi et qui fait en sorte que celui-ci doit toujours se repositionner dans le monde qui nous intéressera ici. Mais déjà, nous pouvons comprendre pourquoi nous avons qualifié ce jeu entre la vérité et la temporalité de dialectique. Car, ce mouvement par lequel le Soi est obligé de reconfigurer sa

position est sans « fin » et qu'il ne peut atteindre un lieu de repos où ce mouvement cesserait sa marche. Bref, la dialectique entre la vérité et la temporalité est infinie, sans résolution terminale pouvant, du moins à une échelle quotidienne, venir faire cesser l'« impitoyable ! » mouvement du dialogue entre unité et différence.

Afin d'explorer ce jeu dialectique entre la vérité et la temporalité, nous allons reprendre notre discussion à propos de la pensée nietzschéenne de la volonté de puissance. Cela nous permettra non seulement de faire ressortir l'impact de la temporalité sur ce jeu dialectique infini, mais aussi d'entrevoir l'expressivité même de l'expérience éthique, c'est-à-dire ce à quoi elle nous convie à chaque fois. En ce sens, si nous savons que le Soi est dans un constant dialogue avec les multiples ambiances mondaines avec lesquelles il est toujours « pris » à « faire-avec » (valet de chambre, fonctionnaire, night-club) cherchant au travers cette discussion à prendre pied et se tenir debout devant les autres, ce qui est maintenant visé ici, c'est de voir le mouvement effectif de ce dialogue, comment il se construit, comment il nous fait passer d'un point de vue à l'autre, mais sans pour autant lui attribuer un point à atteindre et où le Soi serait mieux disposée. Nous nous positionnons tous à l'intérieur des multiples tournures ambiantes que prend notre existence, mais comment envisager ce jeu qui nous dispose à la fois vers l'unité et vers la différence? Voilà donc ici le cœur de cette réflexion. Cependant, avant d'aller plus loin, il serait peut-être nécessaire de voir comment Nietzsche comprend l'enjeu du perspectivisme et la portée qu'il lui attribua :

« Le monde apparent, c'est un monde vu selon des valeurs, ordonné, choisi d'après des valeurs, donc à un point de vue utilitaire, dans l'intérêt de la conservation et de l'augmentation de puissance d'une certaine espèce animale. Le perspectivisme est donc le caractère de « l'apparence ». Comme s'il restait un monde, une fois ôté le perspectivisme! Tout centre de force voit le reste des choses dans sa perspective proche, c'est-à-dire selon son mode d'évaluation défini, selon

ses façons d'agir et de résister. Le monde apparent se réduit donc à un mode spécifique d'action sur le monde, à partir d'un centre donné. »⁸¹

Le célèbre monde des apparences, celui que Nietzsche ne cessa jamais de revendiquer à l'encontre de celui tant désiré par la tradition philosophique occidentale post-platonicienne de « la Vérité », prend ici tout son sens. Rien ne pouvant prétendre à la stabilité et à « *l'aeterna Veritas* » de l'unité absolue, le monde n'est ainsi, selon Nietzsche qu'un jeu infini de forces dans le devenir, sans principe transcendant et où la vérité se retrouve là seulement par « erreur » (« *la Vérité* » est rajoutée par le mensonge)⁸². Mais, puisque pour l'augmentation de la puissance du Soi et, pour reprendre les mots de Nietzsche, de « *l'espèce animale* » en générale, la vérité est nécessaire à l'homme, celle-ci subie les « règles » du monde dans lequel elle s'inscrit, c'est-à-dire le perpétuel devenir autre. De plus, cette vérité mondaine n'est qu'une possibilité d'accroissement parmi d'autres, un point de vue de plus dialoguant avec le « ce qu'il doit être ». Dans cette optique, le perspectivisme est « l'activité » par laquelle le Soi habille son monde, qu'il le recouvre sous une vérité « fictive » ordonnant les forces instables du réel. Le monde des apparences peut certes se couvrir de l'habit de « la Vérité », de la « liberté », de « l'amour du prochain » ou prendre tous autres costumes, cela ne demeure néanmoins qu'une perspective, qu'une forme parmi d'autres, que peuvent prendre les apparences. « *Le perspectivisme est donc le caractère de « l'apparence »* ».

En effet, si nous pouvons reconnaître, tant sous l'angle individuel que collectif, que les « modes de vie » changent à travers l'histoire et les contextes culturels. Pensons ici à l'évolution et à la différenciation des tenus vestimentaires selon l'époque, la géographie ou encore « goûts de chacun ». Si nous pouvons reconnaître que les « mœurs sociales », soumises aux mêmes critères de temps, de lieu et de singularité, se transforment elles aussi continuellement, c'est donc qu'aucune

⁸¹ NIETZSCHE. *La Volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Würzbach, traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1995 P.90 aph. 208

⁸² NIETZSCHE. *Crépuscule des idoles*, op.cit. *La « raison » dans la philosophie* aph. 2 P.90

disposition n'arrive, dans le monde fini, à se conserver intacte. Ainsi, rapportée à la temporalité, chaque disposition n'est qu'une perspective de ce que pourrait être la réalité, mais qui cohabite avec d'autres. Chaque disposition, chaque point d'arrêt dans lequel se fixe, le temps d'un instant, la vérité, devient, ce que Nietzsche nomme un « *centre de force* » d'où peut s'organiser le monde et d'où le positionnement mondain du Soi « extirpe » sa propre puissance. Apparence du vrai, apparence de « la Vérité », mais seulement qu'une perspective du monde, seulement qu'un habillage nécessaire et « en dessous » duquel il n'y a qu'un jeu infini de forces en devenir.

Ce « *centre de force* » devient, selon Nietzsche, le point de vue (tel un phare à partir duquel une certaine partie du monde peut être éclairée, et ce, selon sa capacité de « rayonnement ») d'où le Soi peut évaluer la réalité, l'interroger et l'organiser dans une vérité d'où il pourra prendre une forme esthétique. Le « *centre de force* » est l'ouverture d'où jaillit la vérité au Soi. Nous disions, lors de notre explication à propos de la volonté de puissance, que la vérité à titre d'erreur nécessaire conduisait le Soi à évaluer le monde selon certaines dispositions lui ayant permis d'accroître sa puissance et dans lesquelles il pouvait prendre position (c'était, souvenons-nous, la caricature de l'entrepreneur qui ne voit le monde que sous la perspective de la « rentabilité » des choses). Nous pouvons désormais comprendre que ce centre de puissance d'où le Soi se dispose devant les autres est, pour ainsi dire le point de vue qu'il aura du monde, ce « *centre de force* » éclairant certaines perspectives, certains angles à partir desquels la vérité pourra lui apparaître. Analysant les finances de l'État, l'entrepreneur commercial se scandalisera peut-être de ce qu'il considère être des « largesses » dans la gestion publique, se scandalisera aussi peut-être du nombre effarant de gens travaillant, grâce à « son » argent, à cette fonction. Cependant et simultanément à ce point de vue, notre fonctionnaire ne doit sans doute pas regarder les finances de l'État du « même œil ». Les finances publiques ne sont donc pas une chose « en soi », objective, dont tous peuvent aisément convenir, puisque celle-ci ne

devient, à bien des égards, que nos perspectives lui permettre de devenir. Les finances publiques sont regardées par divers angles de vue qui lui ouvre ainsi tout un univers de possibilités différentes.

Ainsi, selon la « règle » de la volonté de puissance où « à *chaque instant, chaque force tire son ultime conséquence* », le Soi organise le monde selon ses capacités et ouvre celui-ci selon la vue que lui permet son « *centre de force* ». Voilà pourquoi, selon ses propres capacités, la mère monoparentale réorganisera, à partir de ce nouveau « *centre de force* », son monde. Certes, elle évalue les choses dans une tout autre perspective que celle qui était auparavant les siennes, sa position ayant, en quelque sorte, changée la partie du monde qu'elle éclairait. Cependant, il faut voir que celle-ci continuera quand même à se tenir dans la vérité de ses opinions qu'elle se fait du monde et ainsi dialoguer quotidiennement avec de nouvelles perspectives de vie. Comme la plupart d'entre nous, elle tâchera, tant bien que mal, compte tenu des circonstances, de donner un sens à son existence. L'ambiance et les dispositions affectives ne sont peut-être plus les mêmes pour elle, le monde ne pourra sans doute plus jamais prendre les mêmes couleurs qu'avant, néanmoins, celles qui lui sont désormais offertes deviendront dorénavant les siennes et son nouveau point de vue sur le monde. Les apparences ont peut-être changé, les perspectives ne sont certes plus les mêmes, mais ce jeu interprétatif, par lequel la mère monoparentale dialogue et donne forme à son monde, devra, quant à lui, se réaliser toujours à nouveau.

De manière à faire ressortir cette dimension perspectiviste de la pensée de la volonté de puissance nietzschéenne, Heidegger qualifiait cette nécessité mondaine dans *Nietzsche I: la volonté de puissance en tant qu'art « d'événement fondamental »* à la vie elle-même. Heidegger signale ainsi, dans toute sa force, que l'expérience du Soi implique, d'abord et avant tout, un positionnement mondain, c'est-à-dire une prise de vue sur le monde. Sans cette dernière, le monde ne peut avoir de sens et le Soi ne peut y avoir d'ambiance. Ce « *centre de force* », lui ouvre

le monde sous l'angle de cette vue, sous la puissance de ce rayon, le Soi se situant et se positionnant à partir de ce point, délimitant par le fait même, selon Heidegger, ce qui peut, ou ne pas arriver au Soi. La citation que nous avons alors suggérée était la suivante :

« Le vivant est ouvertement dressé contre d'autres forces, mais de telles sortes que résistant à celles-ci, il les apprête selon la structure et le rythme, afin de les apprécier relativement à une possible incorporation ou à leur élimination. Sous cet angle, toute chose occurrente est interprétée eu égard à la capacité de vivre du vivant. Ce point de vue, dans sa perspective, délimite à l'avance ce qui peut ou ne saurait advenir au vivant.

Conformément à quoi s'accomplit dans l'être vivant une interprétation de son ambiance et ainsi de tout ce qui s'y produit; non pas de façon fortuite, mais en tant qu'événement fondamental de la vie même »⁸³

Ce qui se dégage ici, en plus de cette considération que nous venons d'explorer sur la nécessité du Soi d'organiser son monde, c'est que ce travail perspectiviste de la volonté de puissance se fait toujours dans un rapport simultané à l'ambiance avec laquelle le Soi doit composer et « faire-avec » à cet instant. « *Le vivant, dressé* » devant les diverses forces qui l'accompagnent à chaque fois, devra les « *apprêter* » afin qu'au travers ce dialogue, il puisse y prendre position. Ainsi, pour Nietzsche, le Soi se constitue toujours au travers ces multiples forces du réel qui à la fois le composent et l'environnent. Bref, dans tout ce jeu des perspectives mondaines, il ne peut donc pas s'agir d'un quelconque « solipsisme » du Soi, celui-ci décidant par lui-même, en toute « autonomie » (entendre ici dans toute sa profondeur le mot de Schopenhauer dans « *Essai sur le libre arbitre* », - « *Peux-tu vouloir ce que ta volonté veut ?* »)⁸⁴, de ce qui a, ou non, de la valeur pour lui. Ce dialogue perspectiviste s'établit plutôt seulement dans le rythme dialectique que sa volonté de puissance entretient avec le monde ambiant qui l'entoure.

⁸³ HEIDEGGER. *Nietzsche I*, op.cit. P.191

⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Essai sur le libre-arbitre*, traduction de Salomon Reinach, Rivage poche, Petite bibliothèque, Paris, 1992, P.26

Car, bien que Nietzsche ait fait très grand éloge de ce qu'il nommait l'esprit libre, c'est-à-dire celui capable de penser et se positionner autrement que ce que son origine, son milieu où la moralité régnante du temps laissait d'abord présager de lui. Malgré qu'il ait donc fait l'éloge de cette très rare « liberté » de l'esprit permettant de « choisir » soi-même ses points de vue et d'être, pour reprendre ses mots, le « maître de ses goûts »⁸⁵, cette possibilité ne se conquiert pas sans confrontation avec le monde. Au contraire, l'esprit libre s'acquiert plutôt dans un dialogue visant à mettre à distance ce qui d'emblée s'offre à Soi comme ambiance et explorer les diverses possibilités afin d'y trouver ses propres goûts. « L'esprit libre » de Nietzsche s'affranchit donc peut-être des opinions communes qui l'entourent, mais son positionnement « d'esprit libre » l'oblige tout même à dialoguer avec les diverses forces quotidiennes qu'il cherche justement à éviter. Bref, l'inéluctable mondanité de l'expérience éthique du Soi est aussi au cœur de cette réflexion portant sur le perspectivisme.

Ainsi, nous pouvons comprendre que le perspectivisme des valeurs incarne, de manière insigne, ce jeu dialectique infini qui oblige le Soi à constamment évaluer le monde selon ses dispositions. Car, réagissant aux forces qui se dressent devant lui, le Soi doit jouer avec elles afin de leur donner une forme et qui sera, à travers le temps, à recomposer. Voilà pourquoi le perspectivisme est, selon l'expression de Heidegger, « *l'événement fondamental de la vie* ». En fait, ces points de vue sur le monde représentent les positions d'où le Soi peut s'exprimer devant les autres et afficher la teneur de ses goûts et deviennent les événements par lesquels celui-ci peut s'affirmer et être reconnu. L'expérience éthique du Soi, son « *événement fondamental* » est donc jeu de perspectives dans lequel le Soi est toujours déjà pris à « faire-avec » et dans lequel il est entraîné dans le rythme incessant des forces du monde ambiant. En fait, c'est cette prise de position, cette affirmation de son goût singulier qui permet au Soi de se poser à la face du monde. Cependant, ceci

⁸⁵ NIETZSCHE. *Humain trop humain*, traduit par A.-H. Destrouneaux et H. Albert. Hachette, 1988, P.173

l'oblige, simultanément, selon les multiples fluctuations du devenir qu'il aura à rencontrer durant son existence, à toujours se modifier et se retransformer durant sa vie. En ce sens, c'est ce mouvement dialectique de la vérité et de la temporalité qui constitue l'essence même du perspectivisme chez Nietzsche. Ce jeu perpétuel de reconfiguration des perspectives et des positions du Soi causé par le constant « *en-avant-de-soi* » de la temporalité semble donc être tout désigné pour illustrer l'impact de celle-ci sur l'expérience éthique. À bien des égards, c'est la valeur qui devient le symbole par excellence de nos positionnements éthiques. Car, celle-ci est, en quelque sorte, la vérité perspective du Soi et montre bien la teneur de ses positions mondaines. Ce premier lien que nous venons d'établir entre le concept nietzschéen de la valeur et celui de la vérité et de son inéluctable vacillement temporel est très bien illustré par Nietzsche lui-même dans *La volonté de puissance* avec l'aphorisme suivant : « *Le point de vue de la « valeur » consiste à envisager des conditions de conservation et d'accroissement pour des formations complexes de la vie, de durée relative, à l'intérieur du devenir* »⁸⁶

En fait, nous pouvons d'emblée voir la ressemblance entre cette illustration de l'importance de la valeur pour la vie humaine et l'aphorisme qui nous sert de thème directeur pour notre premier chapitre. En effet, dans les deux cas, Nietzsche identifie ces concepts comme des nécessités pour ce qu'il nomme « *la conservation et l'accroissement de l'espèce* ». Ainsi, la valeur, c'est-à-dire ce qui vaut pour nous et mérite d'être conservé, prend chez Nietzsche, la forme d'un rempart par lequel la vérité peut s'afficher dans le monde et y assurer sa propre croissance. Ici, l'expression de Deleuze et Guattari de « *consistance* » (nous y reviendrons) est toute désignée afin d'entrevoir ce phénomène par lequel la vérité arrive à se tenir dans le monde. La valeur donne de la « *consistance* » à l'expression de la vérité, c'est-à-dire qu'elle lui donne un certain « poids » afin de contenir, le temps d'un instant, le flux des forces en devenir. Ce point vue perspectiviste de la réalité du réel

⁸⁶ NIETZSCHE. *La Volonté de puissance* I op.cit. P.239 aph.58

devient, en quelque sorte, l'étendard de la tenue du Soi et joue, de la sorte, le même rôle que la vérité nécessaire à la volonté de puissance, soit le rôle d'unité stabilisatrice donnant « *consistance* » au Soi. La valeur a donc, en ce sens, le rôle de stabiliser, à l'intérieur « *d'un centre de force* », la présentation « publique » de Soi, puisque c'est par l'entremise de nos valeurs, que nous pouvons montrer la teneur de nos positionnements et afficher aux autres, à bien des égards, le « *Là* » où nous nous tenons. Bref, par l'entremise de nos valeurs, nous déployons toute la force de notre rayon et affichons le lieu où nous nous situons.

Si pour la mère monoparentale, la valeur de « l'économie familiale », c'est-à-dire la capacité de « subvenir adéquatement » aux besoins des enfants (maximiser à la « cent près » les dépenses, toujours « désirer » en avoir pour son argent!) cette valeur devient, dans la nouvelle perspective qui est la sienne, l'un des étendards de sa nouvelle vie. Ce n'est qu'à l'intérieur de cette disposition qu'elle peut augmenter sa puissance, qu'elle peut donc, grâce à cette valeur, montrer publiquement sa « réussite », montrer le « *Là* » où elle se tient. La position éthique fournie par la valeur nous permet ainsi d'assurer notre croissance et notre « *consistance* ». Dans cette optique, la mère monoparentale peut non seulement interpréter son monde à partir de ce nouveau point de vue, mais peut désormais y trouver là, sa nouvelle tenue dans le monde, c'est-à-dire ce qui lui permettra de s'afficher « fièrement » devant les autres. Cependant, tout comme la vérité instaurée par le jeu infini des forces différentielles dans le devenir, le perspectivisme des valeurs, tel que l'entend Nietzsche, est lui aussi aux prises avec ce jeu dialectique, mais cette fois entre la valeur et la temporalité. La valeur doit donc, à bien des égards, elle aussi s'adapter perpétuellement à la différence des milieux ambiants, elle doit elle aussi se reconfigurer selon les forces à apprêter et avec lesquelles le Soi devra à chaque fois dialoguer. Nos valeurs changent dans le temps et selon les lieux, nous ne les affichons pas toujours de la même façon, mais néanmoins, nous y tenons tous comme à « la prune de nos yeux ! ». Bref, nos valeurs expriment, à la face du

monde, notre positionnement éthique. Sous cet angle, le perspectivisme des valeurs nous montre l'expressivité de ce jeu dialectique que la vérité et la temporalité entretiennent réciproquement et dans lequel, il n'y aura aucun repos « ipséique ».

En ce sens, il est temps d'explorer plus en profondeur ce jeu du perspectivisme des valeurs et d'aller voir comment ce dernier s'inscrit dans l'existence du Soi, comment celui-ci s'exprime dans ses multiples positionnements éthiques. Heidegger, commentant justement cette dernière citation de Nietzsche concernant la valeur et « *sa durée relative dans le devenir* », nous montre la « nature » même de ce jeu simultané d'unification et de différenciation au cœur de l'expérience éthique. En fait, ce jeu perspectiviste représente l'expression même de l'expérience éthique, c'est-à-dire que d'un côté le Soi s'adonne à la nécessaire stabilisation du réel au sein d'une unité « fictive » incarnée par ses valeurs, et que simultanément, de l'autre côté, il subit le vacillement incessant de la différence amenée par les multiples intempéries mondaines de la temporalité. L'expérience éthique du Soi se vit toujours dans cette perpétuelle obligation de reconfiguration et de réécriture de Soi à travers la force de son devenir et les multiples tournures mondaines qu'il prendra. Bref, voilà comment Heidegger comprend la « nature » de cet événement fondamental de la vie et de ce jeu du perspectivisme des valeurs :

« Les « formations complexes de la vie » dépendent des conditions de la conservation et de la stabilisation de leur fonds, de telle sorte d'ailleurs que ce fonds stable ne se maintient que pour devenir, lors de l'accroissement, instable. La durée de ces formations complexes de la vie repose sur la relation réciproque de l'accroissement et de la conservation. Elle est donc proportionnelle à ces conditions. Elle est une « durée relative » de ce qui est vivant, c'est-à-dire de la vie. »⁸⁷

Pour Heidegger, ce jeu vient unifier différentes forces à l'intérieur d'un même point de vue, mais qui aura, par l'effet de la temporalité et de son constant « *en-avant-de-soi* » à devenir « *instable* » et à se recomposer. Car, nous devons retenir de

⁸⁷ HEIDEGGER. *Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit. P.277

ce jeu que la valeur entretient avec la temporalité, c'est que celle-ci est toujours au prise à la fois dans un processus de stabilisation, que Heidegger nomme ici des « *fonds* », et l'instabilité que le mouvement du devenir lui impose. L'expérience éthique est donc, en quelque sorte, complètement « traversée » par ce jeu dialectique et perspectiviste entre la vérité de la valeur, l'unité du Soi devant les autres et la nécessaire réécriture de Soi dans le temps. Pour Heidegger, tout comme pour Nietzsche d'ailleurs, la vie et son expressivité effective sont donc comprises par ce jeu des perspectives des valeurs. En fait, cette « nature » expressive de l'expérience éthique et de l'existence humaine en général est brillamment montrée par Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et où, ce que nous avons exploré en tant que nécessité mondaine de l'expérience éthique du Soi, est résumé dans toute sa simplicité grâce au style « légendaire » de Nietzsche :

« Zarathoustra a vu beaucoup de contrées et beaucoup de peuples : c'est ainsi qu'il a découvert le bien et le mal de beaucoup de peuples. Zarathoustra n'a pas découvert de plus grandes puissances sur la terre que le bien et le mal. *Aucun peuple ne pourrait vivre sans évaluer les valeurs* (nous soulignons); mais s'il veut se conserver, il ne doit pas évaluer comme son voisin...

Une table des biens est suspendue au-dessus de chaque peuple. Or c'est la table de ce qu'il a surmonté, c'est la voix de sa volonté de puissance... C'est l'homme qui mit des valeurs dans les choses, afin de se conserver, - c'est lui qui créa le sens des choses, un sens humain ! C'est pourquoi il s'appelle « homme », c'est-à-dire celui qui évalue.

Évaluer c'est créer (nous soulignons) : c'est leur évaluation qui fait des trésors et des bijoux de toutes choses évaluées, sans l'évaluation, la noix de l'existence serait creuse. Les valeurs changent lorsque le créateur se transforme... »⁸⁸

De ceci, nous pouvons non seulement mieux comprendre pourquoi l'interprétation du monde faite sous l'égide des valeurs est une nécessité pour l'expérience humaine et pour sa conservation, mais nous pouvons également remarquer aussi pourquoi nous avons intitulé notre second chapitre temporalité et « créativité ». Car, par l'entremise de ce jeu dialectique entre nos valeurs avec

⁸⁸ NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Maxi-Livres, 2002, P.61-63

lesquelles nous pouvons donner un sens, une vérité aux choses (« *notre sens humain* ») d'un côté, et de l'autre la temporalité dérangeante venant nous obliger à recomposer nos valeurs, l'expérience éthique qui est caractérisée par ce jeu devient ainsi un processus essentiellement créatif. Devant réévaluer le monde à chaque fois, l'existence du Soi en est donc une de perpétuelle création de valeurs, c'est-à-dire un vaste mouvement existentiel conduisant celui-ci, bon gré, mal gré, d'une position à une autre, mais qui lui permet, simultanément, de se créer, pour sa propre puissance, à chaque fois une nouvelle vue de monde. L'expérience éthique, se mouvant toujours dans cet incessant jeu de position, vient donc changer les couleurs de nos ambiances, faire en sorte que nous ne sommes jamais exactement le « même ». Le Soi doit ainsi se créer toujours déjà à nouveau par cette expérience et faire, ce que Michel Foucault nomme l'« *esthétisme du Soi* », c'est-à-dire que par l'entremise de ses pratiques et positionnements éthiques, le Soi parvient à se mettre en forme devant les autres (nous y reviendrons lors de notre prochain chapitre).

Cependant, il faut immédiatement noter que ce parallèle entre esthétisme et expérience éthique vaut, dans une certaine mesure, tout aussi bien pour Nietzsche. En effet, selon lui, évaluer le monde, c'est donc, en quelque sorte, d'abord et avant tout le créer, lui donner vie. En s'attribuant une forme esthétique, le Soi se trouve à jouer à l'artiste de lui-même, c'est-à-dire à créer les couleurs et les textures de sa réalité du réel et ce, de manière à ce que son point de vue, son « *centre de force* », deviennent, pour ainsi dire, sa propre création, ce qu'il a organisé selon sa force. Non pas tellement qu'il ait « consciemment » modelé le monde à un quelconque « désir autonome » qu'il avait « a priori » en lui, mais plutôt parce le monde prend forme seulement sous l'organisation de son champ de vision et exigée par sa volonté de puissance. Ainsi, par l'entremise de nos valeurs, nous sommes, à bien des égards, l'artiste de notre vie, c'est-à-dire celui devant renouveler le sens de notre existence, celui qui organise « esthétiquement » notre dialogue quotidien de manière à pouvoir s'afficher singulièrement devant les autres. L'homme est, selon

Nietzsche, « *l'animal qui évalue* », il est le peseur de la réalité, mais qui en évaluant les choses, leur attribue un poids et des mesures particulières, mais vient aussi, par la même occasion, les qualifier, les organiser de manière telle, qu'il en devient, en quelque sorte, leur créateur.

C'est pourquoi Nietzsche, par l'entremise ici de Zarathoustra, est en mesure de nous affirmer que chaque peuple eu sa « *table de vérité* », sa « *table du bien et du mal des choses* », car chaque peuple, tout autant que le Soi d'ailleurs, se doit de stabiliser ce jeu des forces du devenir et se doivent, pour reprendre, encore une fois, une formule de Michel Foucault, « *s'assujettir* » à une unité esthétique. Néanmoins, il faut garder en tête que cette unité ne demeure qu'une perspective d'accroissement possible, le voisin n'ayant peut-être pas les mêmes goûts, n'ayant peut-être pas créé et éclairé la même partie du monde que nous, son phare étant peut-être situé différemment que le nôtre et que donc, soumise aux aléas de la vie, cette perspective n'a non seulement rien d'éternel, mais entraîne plutôt le Soi dans un continu processus artistique de réécriture de lui-même. Notre expérience éthique est complètement « traversée » par ce processus créatif et incessant dans lequel nous évaluons la réalité afin d'y affirmer nos goûts, d'y afficher notre différence et nos valeurs propres. C'est donc, en ce sens, que nous pouvons affirmer, qu'à bien des égards, nos valeurs, en tant que ce qui vaut pour nous et doit être conservé, viennent bel et bien nous montrer le « *Là* » où nous nous tenons à cet instant, montrer ce que nous avons traversé et surmonté durant notre devenir. Nos valeurs expriment comment nous avons organisé l'ambiance mondaine qui nous entoure et comment nous avons apprêté les diverses forces du réel. Bref, le perspectivisme des valeurs, tel que Nietzsche entend cette expression, illustre la « nature » créative de l'expressivité de l'expérience éthique.

Cependant, avant de conclure ce chapitre et afin d'illustrer davantage cette dimension à la fois dialectique et perpétuellement créative de ce jeu infini des valeurs et de la temporalité à l'intérieur de l'expérience éthique, il serait peut-être

nécessaire et profitable de prendre, encore une fois, un exemple de la vie quotidienne. Prenons par exemple, une jeune fille sportive devenue, avec le temps, une jeune femme professionnelle. La jeune fille sportive a donc, durant sa jeunesse, organisé son monde dans une vue esthétique particulière (« tournant » bien sûr autour de son sport privilégié) dans laquelle elle pouvait, en quelque sorte, stabiliser les forces du réel et afficher, à travers son dialogue avec le « monde sportif », le lieu d'où elle « désire » se valoriser. Ainsi, pour elle, son sport privilégié représentait, du moins à l'époque où elle le pratiquait, le « *Là* » d'où elle pouvait prouver son « excellence ». Bien sûr, ce mode de vie sportif ne représente pas l'ensemble des multiples facettes de son existence, elle avait bien d'autres valeurs que celle de cette activité sportive privilégiée. Néanmoins, cette jeune fille en est venue à « teinter » son monde ambiant de cette couleur du sport et d'où elle a pu augmenter sa puissance et ainsi s'accroître.

Ce dialogue que notre jeune fille a entretenu avec le « monde sportif » ne toucha pas simplement les aspects « athlétiques » de son existence. Au contraire, c'est, à bien des égards, toute sa vie qui est alors conduite sous cette vue. Le choix de ses vêtements, de ses amies, de son alimentation, de ses idoles, ou encore le type d'approche et d'attitude mondaine à avoir envers les garçons, ses goûts favoris, ses activités sociales, son langage, bref tout s'est, en quelque sorte, orienté selon cette vaste discussion qu'elle avait entre la valeur sportive qui composait son « *centre de force* » et la différenciation créatrice d'elle-même dans ce jeu. Bref, bien que cette jeune fille était, comme on dit si souvent, unique, elle s'assujettit néanmoins à une ambiance qui lui a permis de donner une forme esthétique au monde qui l'entoure et par laquelle elle put donc prendre position et s'afficher devant les autres. Cette jeune fille sportive s'incarna dans ce « *centre de force* », et qui « révélait », à la face du monde, la teneur de ses goûts. De la sorte, à l'école, à la maison ou lors de rencontre familiale, ceux qui la côtoyaient pouvaient facilement y reconnaître la marque de cette valeur du sport en elle et que, bien qu'elle soit différente de toutes

les autres jeunes filles sportives, les autres y « reconnaissent » là sa « source » d'inspiration créatrice.

Bref, cette jeune fille sportive a organisé les couleurs de son monde sous ce « *centre de force* ». Par contre, la temporalité agira inéluctablement. Car, suite peut-être à une blessure irréversible, à un échec sportif « honteux », à la simple impossibilité d'aller plus loin dans la pratique de son sport privilégié, ou tout simplement parce qu'elle veut « passer à autre chose ! », cette jeune fille sportive aura à réorganiser son monde sous la force de nouvelles perspectives. Devenue jeune femme et professionnelle, son champ de vision du réel n'éclairera plus le monde de la même façon. De la sorte, ce n'est pas seulement son sport privilégié qui, pour ainsi dire, quitte sa vie, mais aussi tout ce qui accompagnait ce mode de vie esthétique. Ses amies ne seront plus « choisies » et considérées seulement pour leur aptitude sportive, mais peut-être davantage pour l'esthétique de leur carrière de travail. Cette nouvelle jeune femme professionnelle échangera peut-être désormais le jeans « décontracté » pour le tailleur « chic », échangera le vélo « économique » pour la voiture plus « pratique », la « propriété » de la maison pour les « loyers » de l'appartement, le « bonheur » de la famille pour les « aventures » de voyages. Qui sait, cette nouvelle jeune femme professionnelle échangera aussi peut-être le jeune homme à l'allure un peu rebelle ne vivant que pour son sport, pour le calme et « sage » homme, davantage réputé pour ses succulents plats gastronomiques ! Certes, le sport prendra encore une place importante dans la vie de la jeune femme devenue maintenant professionnelle, par contre, bien que l'activité sportive demeure pour elle une valeur, celle-ci n'est plus son « *centre de force* », n'est plus le « *Là* » d'où elle « désire » tirer sa puissance et sa reconnaissance mondaine. Ainsi, c'est l'ensemble des couleurs de son monde ambiant qui désormais se métamorphose et qui s'organise sous d'autres formes esthétiques, montrant, dans toute sa force, ce processus existentiel de continuelle réécriture de Soi et auquel elle sera toujours confrontée.

Cette transformation de Soi, que nous avons ici caricaturée par le passage de la jeune fille sportive à la jeune femme professionnelle, est donc pour elle, dans une certaine mesure, le chemin de sa propre vie, ce qu'elle aura à surmonter. L'expérience éthique n'a pas cessé de faire entendre sa voix en elle à partir du moment où le sport cessa de devenir l'enjeu central de sa vie. Au contraire, ce processus de réécriture de Soi, inscrit au cœur même de la dialectique de la vérité et de la temporalité, a toujours fait valoir ses droits, puisqu'il obligea notre jeune fille à devenir une jeune femme. Cependant, celle-ci a pris, de ce passage des années, non seulement de l'âge, mais aussi, et surtout d'autres « *centres de forces* » d'où elle peut désormais donner une nouvelle unité esthétique à son existence. Ceci nous montre bien que, de par les intempéries qu'occasionnent ce constant « *en-avant-de-soi* » de la temporalité, elle dut elle aussi se reconfigurer, se réécrire, bref se recomposer elle-même dans de nouvelles ambiances. **Il n'est pas question de savoir si cela est mieux ou pire qu'avant, si ce processus ne lui a pas fait perdre quelque chose de précieux pour elle, mais de voir que ce processus de réécriture de Soi est, à bien des égards, le chemin inéluctable que prendra notre existence pour s'exprimer dans le monde.**

C'est ainsi que nous pouvons désormais mieux comprendre pourquoi le perspectivisme des valeurs chez Nietzsche illustre l'expressivité de l'expérience éthique. Car après avoir soulevé nos deux premières problématiques concernant la temporalité et de l'impossibilité d'y retrouver, dans ce constant « *en-avant-de-soi* », quelconque assomption ou authenticité attestée, nous pouvons voir maintenant, avec le perspectivisme des valeurs, comment cette dynamique dialectique s'exprime dans l'effectivité de notre expérience éthique et comment rien ne peut, en quelque sorte, venir « arracher » le Soi à ce dialogue quotidien lui faisant prendre position, ici et là, dans le monde, mais l'obligeant par ailleurs, à toujours devoir se reconfigurer à nouveau. Bref, le perspectivisme des valeurs nous a permis de voir, en acceptant bien sûr toutes les variabilités expressives possibles, ce jeu infini sans résolution

« ipséique » dans lequel le Soi vit son expérience éthique. Cette capacité évaluative et dialogique qui donne vie à l'expressivité de son éthique et qui constitue, pour le Soi, la valeur de son monde. Mais tout ceci, tout ce jeu dialectique des perspectives, ce n'est au « fond » que pour recouvrir, habiller les apparences qui, quant à elle, ne sont qu'un chaos de force en devenir. C'est donc dans ce sens précis que nous devons désormais entendre cette dialectique entre valeur et temporalité et qui nous a montré les deux conditions de possibilité critiques de l'expérience éthique.

CHAPITRE 3 : ESTHÉTISME DU SOI ET CONFLICTUALITÉ

Avant de débiter cette troisième escale et d'en annoncer les thèmes principaux, il serait peut-être bénéfique de faire ici un bref bilan du chemin que nous avons jusqu'à maintenant parcouru et de celui qu'il nous reste encore à parcourir. En fait, nous pouvons affirmer que l'heure des bilans a sonné, car ce nouveau chapitre n'amène pas simplement de nouvelles thématiques à explorer, mais marque surtout un « tournant » réflexif par rapport à l'approche qui guida notre méditation jusqu'à maintenant. En effet, nos deux précédents chapitres relevaient tous deux de la même tâche critique. Souvenons-nous, le projet kantien consiste en deux missions précises : établir les conditions de possibilité de l'expérience ou du phénomène abordé, c'est-à-dire réfléchir à l'ossature formelle et transcendantale qui rend possible l'expression d'une telle expérience. Dans cette optique, c'est exactement ce que nos deux précédents chapitres tentèrent d'accomplir à propos de l'expérience éthique. En se questionnant sur la nécessité existentielle (« *pour l'espèce* » dirait Nietzsche) de la vérité ou de la valeur, et ce, malgré son « ultime » caractère d'erreur; en s'interrogeant sur la « force » qu'exerce la temporalité sur le maintien unifié d'une telle fiction stabilisatrice, en explorant ce jeu dialectique qu'entretiennent toujours entre eux, vérité et temporalité, unité et différence, nous avons aussi, du moins, cela était notre « essai », tenté d'établir l'ossature formelle à partir de laquelle se joue notre expérience éthique. En ce sens, ces deux premiers chapitres nous ont permis de faire ressortir les paramètres critiques de nos positionnements mondains, répondant ainsi directement à la première exigence formulée par Kant.

Cependant, afin de bien se rendre conforme à l'ensemble de la tâche critique, il ne faut pas, tout comme Kant lançait lui-même l'avertissement dans sa *Critique de la raison pure*, franchir les limites « spéculatives » que cette ossature transcendante peut laisser entrevoir, c'est-à-dire ne pas aller au-delà de ce que l'expérience effective permet d'ouvrir comme champ de réalité. C'est pourquoi, lors de notre second chapitre, nous avons exploré les dimensions problématiques relatives à une telle expérience et avons ainsi montré les limites à ne pas franchir si nous désirons demeurer conformes à notre tâche critique. Cela ne signifie pas pour autant que la quête de l'authenticité ou celle de l'assomption de Soi tel qu'incarnée par la figure hégélienne de la « *belle âme* », ne sont nullement envisageables d'un point de vue philosophique (peut-être sont-elles même davantage bénéfiques pour la vie humaine!), mais cela signifie simplement, que dans le cadre quotidien de l'expérience éthique, d'un point de vue strictement transcendantal, cela outrepasser les limites produites par cette expérience. Ainsi, cette ossature que constitue le jeu dialectique entre la vérité et la temporalité, nous fait voir, pour ainsi dire, l'impossibilité (compte tenue de notre « radicale » commune finitude), de sortir, d'échapper à ce nécessaire dialogue que nous entretenons avec notre monde ambiant de manière à ce que de celui-ci, nous y prenions position et nous affichions devant les autres.

Voilà pourquoi nous pouvons affirmer que nos deux précédents chapitres ont participé à un même effort réflexif, celui de remplir la tâche critique que nous nous sommes proposé au départ de cette méditation. Dorénavant, ce jeu dialectique sera pour nous le cœur dans lequel se joue l'expérience éthique. Cependant, nous ne pouvons arrêter notre méditation qu'à cette interrogation critique et à cette mise en lumière du jeu dialectique qui constitue l'ossature de l'expérience éthique, nous ne pouvons pas freiner notre réflexion qu'à cette nécessaire dynamique constructive du Soi, puisque l'expressivité de celle-ci n'a pas, quant à elle, été suffisamment approfondie. Car si la question critique du « pourquoi y a-t-il quelque chose comme

de l'éthique? » peut dorénavant être éclaircie par notre précédente réflexion, celle, pour reprendre ici les mots de Michel Foucault, du « *comment cette expérience fonctionne?* », demeure vaguement exploré.

En fait, la question que se posa Foucault dans ce texte extrait de *Dits et écrits IV* « *Le sujet et le pouvoir* » était la suivante : « *le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?* »⁸⁹. Cette question, lourde de sens, nous ouvre sur un tout nouveau champ d'interrogation. Car, par l'entremise de cette question, Foucault ne se demande plus ce qui fait « naître » (ontologiquement ou historiquement) le pouvoir, ne cherche pas sa genèse, ni même quelles sont les conditions rendant possible l'expression de tel ou tel pouvoir, mais s'intéresse plutôt à son « *exercice* », c'est-à-dire à son fonctionnement à partir du moment où le pouvoir est, pour ainsi dire, déjà en marche. C'est donc dans ce sens précis « *d'exercice* », que nous pouvons affirmer que notre réflexion prend, à partir de ce troisième chapitre, un nouveau « tournant », puisqu'après avoir exploré le « pourquoi » de ce jeu dialectique nécessaire que constitue cet infini dialogue quotidien que nous entretenons avec le monde afin d'y prendre position, nous allons désormais aborder la question du « comment » s'exerce ce jeu dialectique, c'est-à-dire s'interroger sur le fonctionnement de son mode d'expression.

Dans cet horizon, nous pouvons considérer ce troisième chapitre comme un vaste approfondissement de la réflexion entreprise à partir du perspectivisme des valeurs chez Nietzsche. Avec cette pensée, culminait ainsi non seulement toute la réflexion critique que nous avons précédemment tenté d'établir, mais nous laissait aussi entrevoir tout le chemin encore à parcourir, c'est-à-dire celui de s'interroger précisément sur ce mode d'expression interne que constitue la nécessaire créativité du Soi. C'est donc pourquoi, à partir de maintenant, nous allons devoir approfondir ce questionnement sur le « comment » fonctionne en nous ce jeu dialectique, et ce,

⁸⁹ FOUCAULT. *Dits et écrit IV Le sujet et le pouvoir*, op.cit. P.232

en poursuivant l'élan entrepris par notre explication à propos du caractère essentiellement créatif du perspectivisme des valeurs. Cependant, bien que cela semble accentuer encore davantage la dimension de « tournant » à ce chapitre, nous allons nous interroger sur cette question du « comment », par l'entremise directe de Michel Foucault, de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, laissant ainsi de côté les auteurs qui nous servirent jusqu'à maintenant de « variation ». Par contre, il ne faut pas voir par cette nouvelle « direction », un désir de signaler une quelconque insuffisance philosophique de nos précédents auteurs. Au contraire, si pour la suite de nos propos concernant le « comment fonctionne en nous l'expérience éthique? », nous avons décidé d'entreprendre ce parcours par l'entremise de Foucault, Deleuze et Guattari, c'est seulement qu'il nous a semblé qu'une certaine partie de leur pensée respective répondait directement, du moins, à bien des égards, à ce même jeu dialectique infini inscrit dans le perspectivisme des valeurs (nous aurons bien sûr à n'en faire la démonstration!) et exploraient tous deux, à partir de ce même constat, les conséquences de ce processus créatif à l'intérieur du Soi. En ce sens, ce nouveau « tournant » ne marque nullement une rupture avec l'entreprise critique qui constituait la mission de nos deux précédentes escales, mais marque plutôt un approfondissement de cette dernière halte concernant le perspectivisme des valeurs chez Nietzsche et la pensée de la volonté de puissance qui lui est inhérente.

ESTHÉTISME DU SOI ET ASSUJETTISSEMENT CHEZ FOUCAULT

Avant de débiter cette première halte de ce troisième chapitre, il nous faut d'abord préciser que cette exploration de ces deux concepts de la pensée de Michel Foucault, n'a pas comme intention, et encore moins la prétention, de dévoiler toute l'ampleur et la portée du projet philosophique que Foucault entreprit. En fait, cette

réflexion approfondissant la dimension essentiellement esthétique de l'expérience éthique ne peut nullement résumer toute la complexité d'une œuvre dont l'écho se fait d'ailleurs encore entendre dans multiples « disciplines » universitaires (psychologie, politique, histoire, philosophie, littérature, cultural studies et combien d'autres encore!). L'esthétisme de l'existence et l'assujettissement sont donc, en ce sens, des problématiques qui réfèrent à une période bien déterminée de la pensée de l'auteur, à un enjeu (parmi bien d'autres) très précis de son travail et nous ne pouvons en aucun cas prétendre, par cette exploration de ces deux concepts, avoir tout expliqué Foucault, ni même d'avoir montré l'essentiel de son œuvre.

En ce sens, nous devons comprendre que notre réflexion se limitera presque exclusivement à aborder la dernière partie de son travail (ce situant après la parution de « *l'histoire de la sexualité I : volonté de savoir* ») portant explicitement sur ces concepts de l'esthétisme de l'existence et de l'assujettissement du Soi et qui seront pour nous, fort éclairant afin d'explorer le « fonctionnement » de l'expérience éthique. Pour toutes ces raisons, nous devons exprimer nos plus grandes réserves quant à l'horizon de nos références à cet auteur. Car, il ne s'agit pas ici de faire culminer toute la pensée et l'œuvre de Foucault vers cette thématique de l'expérience éthique, ni prétendre trouver par celle-ci l'enjeu essentiel de sa philosophie, mais simplement voir que c'est cette dimension précise, chez cet auteur particulier, qui s'est avérée pour nous la plus éclairante pour comprendre la dimension essentiellement esthétique de l'expérience éthique. Par contre, il y a deux dangers inhérents à une pareille démarche partielle dans la pensée de Foucault : d'abord celui d'utiliser ses concepts dans un horizon tellement orienté vers notre propre réflexion sur le « comment » de l'expérience éthique, que nous finissons toujours, en quelque sorte, par « trahir » la pensée de l'auteur, d'aller contre ce qu'il avait lui-même entrevu et « souhaité » pour l'éthique. Deuxièmement, celui qu'en ne regardant que cette partie plutôt « tardive » et très précise de la pensée de Foucault, nous perdions non seulement des éléments importants qui ont conduit

celle-ci vers cette idée de l'esthétisme de l'existence par exemple, mais de « perdre » aussi ce qu'il y a d'encore présent, d'encore « vivant » des réflexions précédentes à propos de l'idée de l'assujettissement du Soi par exemple. Si le premier danger fait sans doute partie des « risques philosophiques » de l'essai et que nous assumons pleinement ici dans le cadre de cette méditation, le second se doit néanmoins d'être davantage éludé.

Pour Gilles Deleuze, dont la relation « d'admiration réciproque » avec Michel Foucault n'est plus à établir (Deleuze ayant publié un livre posthume (« *Foucault* »⁹⁰) en l'hommage à celui-ci et Foucault, ayant, quant à lui, déclaré la désormais célèbre phrase « *Un jour ce siècle sera peut-être deleuzien!* »⁹¹ sont de bons exemples pour illustrer cette relation), cette réflexion que porta Michel Foucault à propos de l'esthétisme de l'existence et de l'assujettissement du Soi, marquerait ce qu'il entrevoyait comme « *le troisième Foucault* »⁹². En effet, dans un entretien qu'il tenu avec Claire Panet et qui fut publié en 1986, Deleuze aborde « librement » le cheminement historique (« *événementiel* » dirait-il peut-être?) de la pensée de Foucault en cherchant à y repérer ses principales « phases » ou étapes philosophiques. Selon lui, s'initierait à partir de « *l'histoire de la sexualité I : volonté de savoir* », un troisième élan à la pensée de Foucault⁹³. Pour Deleuze, cette troisième « phase » se distinguerait des deux précédentes étapes de recherches de Foucault par son interrogation dirigée cette fois sur la question du « sujet vivant » cette expérience du pouvoir dans la constitution de sa propre vie, plutôt qu'une interrogation tournée vers les « mécanismes » de pouvoir qui entoureraient certaines expériences de pouvoir et qui semblait avoir caractérisée auparavant ses travaux.

⁹⁰ DELEUZE. *Foucault*, Les Éditions de Minuit, paru en 1986

⁹¹ DELEUZE. *Pourparlers 1972-1990*, Les éditions de Minuit, 2003, Paris, cité à partir d'un entretien avec Robert Maggiori paru In *Libération* 2 et 3 septembre 1986, P.122

⁹² Ibid. P.142-143

⁹³ Il est important de noter que Foucault parle lui-même d'une troisième étape à son travail, car après celle des jeux de vérité dans un certain nombre de sciences empiriques *Archéologie du Savoir* et celle des jeux de vérité dans les relations de pouvoir *Surveiller et punir*, se présentait maintenant celle des jeux de vérité dans les rapports à Soi. Nous y reviendrons lors de cette halte. Voir pour cette réflexion de Foucault sur son œuvre : FOUCAULT. *Histoire de la sexualité II*, Gallimard, 1982, P. 13

Ainsi, ce qui aurait intéressé Foucault à travers cette *histoire de la sexualité*, c'est d'abord la possibilité d'observer l'histoire de la « prise en charge » par le Soi de ses choix éthiques relativement à sa pratique sexuelle, c'est-à-dire comment le « sujet » a pu organiser sa sexualité, comment il arriva à styliser celle-ci, lui donnant, par le fait même, une « manière d'être » et se donna à lui une « façon d'agir » avec elle. Il s'agissait donc d'observer comment certaines problématiques sexuelles (l'amour des garçons par exemple) ont silencieusement évolué « entre » chaque époque historique⁹⁴.

Bien que ce schéma nous montre approximativement la route que Foucault emprunta afin d'arriver à cette troisième « phase », ce que nous devons immédiatement apercevoir ici, c'est que cette nouvelle « phase » réflexive introduit un nouvel « acteur » à l'intérieur de ces jeux de savoir/pouvoir qui avait intéressé jusque-là Foucault. Car, après avoir dégagé la « structure » dynamique des jeux de savoir/pouvoir, après avoir cherché à en comprendre leur fonctionnement, Foucault se serait, par la suite, intéressé au « sujet vivant » cette expérience, c'est-à-dire au Soi qui est pris à « faire-avec » une telle « structure » de pouvoir dans l'organisation de lui-même, introduisant ainsi une notion philosophique qu'il avait, volontairement ou non, peu abordé auparavant. Cependant, il faut faire très attention ici, nous ne devons pas entendre cette idée du « sujet » comme une entité abstraite, indépendante, autonome du monde, il n'y a pas chez Foucault une volonté de trouver un quelconque sujet transcendant, ni même, à la limite, de trouver un sujet transcendantal (comme chez Kant ou Husserl par exemple), puisque Foucault ne conçoit le sujet qu'à travers l'expérience dans laquelle celui-ci est toujours simultanément pris à « faire-avec », le sujet ne pouvant nullement être pensé indépendamment des jeux de savoir/pouvoir qui l'entoure et qui lui permette de se

⁹⁴ L'exemple du dialogue de Plutarque dans : FOUCAULT. *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, P.138 illustre très bien cette volonté qu'à Foucault de montrer les différences et les continuités entre l'érotique grec classique concernant la valeur de l'amour des garçons et son tournant vers l'Amour conjugal dans le stoïcisme tardif.

constituer lui-même comme sujet. C'est pourquoi, nous avons droit, ici aussi, à une pensée philosophique tournée vers « *l'être-au-monde* » du Soi, c'est-à-dire abordant la réalité toujours sous cette « co-originarité » fondamentale du Soi et du monde. Il ne peut donc plus faire aucun doute que cette troisième « phase » réflexive de Foucault pave non seulement la voie à une interrogation portant plus directement sur l'expérience éthique comme telle, mais peut-être, plus important encore, elle pave aussi la voie à une interrogation concernant « l'exercice » subjectif d'une telle expérience, puisque Foucault ne s'intéresse pas tant à la question du « pourquoi le Soi est-il pris à faire-avec de tels jeux? », qu'à celle du « comment peut-il les exercer? » et ceci nous montre clairement pourquoi, c'est justement sur cette troisième phase philosophique que nous allons devoir spécifiquement concentrer notre exploration à propos de la pensée de Foucault.

Cependant, avant de poursuivre cette première explication concernant comment le Soi peut « prendre en charge » son organisation éthique, nous devons d'abord clarifier ce que nous entendons par cette notion de « jeu de savoir/pouvoir ». À cette fin, il serait peut-être utile de suivre, un peu plus en profondeur, comment s'articule ces deux notions de savoir et pouvoir au cœur de la pensée de Foucault et dont Deleuze nous offre, toujours dans ce même entretien avec Claire Panet, un bon schéma. Ayant tenté, durant les deux premières « phases » de sa recherche, de faire ressortir les relations toujours entrelacées, imbriquées qu'entretiennent entre eux le Pouvoir et le Savoir, que ce soit par exemple à la clinique, où la « médecine » impose son « savoir » et sa « Vérité » à propos de ce qui en est de la folie et exerce ainsi son « pouvoir » sur cette « clientèle » qu'elle est parvenue elle-même à définir. Ou encore, lorsque Foucault observe cette même relation entrelacée entre le Savoir et le Pouvoir dans les milieux carcéraux, dans lesquels le Savoir représente, en quelque sorte, la capacité judiciaire de désigner ce qui constitue un comportement délinquant et criminel, tandis que le pouvoir représente quant à lui, la force policière légitime qu'« on » exerce à chaque fois sur eux afin de les punir

d'un tel agir. De ces deux exemples, nous voyons la réciprocité qui fait, pour ainsi dire, toujours dialoguer ensemble ces deux pôles, savoir et pouvoir se nécessitant ainsi l'un et l'autre. En effet, le pouvoir se sert du savoir pour légitimer son exercice sur les autres, tandis que le savoir, quant à lui, se sert du pouvoir afin d'affirmer sa « Vérité ». L'un ne va jamais sans l'autre. Ce que tente Foucault c'est, en quelque sorte, de révéler, à des endroits précis de l'histoire, comment cette dynamique réciproque du Pouvoir et du Savoir put s'articuler et prendre forme⁹⁵. Foucault aurait donc ressenti, après avoir exploré cette « structure » toujours dynamique (puisque variable dans le temps) des jeux de savoir/pouvoir (évolution du « savoir » médical vis-à-vis de l'évolution du rôle de la clinique), la nécessité d'interroger cette relation entrelacée du savoir et du pouvoir, mais cette fois, à l'intérieur même du Soi et de sa vie la plus quotidienne. La question de cette troisième « phase » devient donc la suivante : comment le Soi a-t-il pu exercer cette dynamique savoir/pouvoir dans l'organisation de sa propre vie éthique quotidienne concernant, plus particulièrement, sa sexualité ?

Pour nous, cette réintroduction de sujet indique la volonté de Foucault d'aller voir s'il n'y aurait pas là, au cœur de l'expérience éthique quotidienne du sujet, une possibilité de penser cette relation toujours entrelacée du savoir/pouvoir autrement que dans une dynamique strictement négative et orientée vers des réponses « politiques ». Son *Histoire de la sexualité* demeure donc, à bien des égards, fidèle à sa précédente démarche historique (ou plus précisément généalogique), car Foucault a interrogé le monde grec, romain et chrétien dans le but d'explorer les variations historiques qui ont conduit ces jeux de problématisation éthique à travers le temps, et ce, non pas dans l'objectif d'y trouver un quelconque moment idéal de la vie éthique auquel nous devrions impérieusement nous référer, mais plutôt afin de voir comment ces mondes ont « fait-avec » une telle expérience et ce que cela

⁹⁵ Autre texte fort éclairant pour approfondir cette relation entrelacée entre le savoir et le pouvoir et de la transition philosophique vers la problématique de l'éthique voir : FOUCAULT. *Dits et écrits III* : « Pouvoir et savoir » op.cit. P. 636

peut nous enseigner aujourd'hui sur notre propre condition « d'homme moderne ». Bien que Foucault n'a peut-être pas entrevu exactement son itinéraire philosophique et ces changements de « phases » de manière aussi catégorique que ce que nous venons tout juste de décrire, ce qui est cependant clair ici, c'est que l'interrogation éthique permettait à Foucault de « renouveler » son analyse des jeux de pouvoir et de vérité. Car, dans le cadre d'une réflexion tournée cette fois moins sur les dimensions collectives du pouvoir (sur ses grands effets de « masses »), moins « assombrie » peut-être par les « apories politiques » reliées à une nécessaire prise de position « idéologique » sur le réel (-« Pour qui avez-vous voté ? » – « Vous êtes donc de ce « côté » là du pouvoir » !), cela aurait permis à Foucault, du moins selon nous, d'observer la nécessité de l'exercice du pouvoir pour l'existence humaine quotidienne et donc, de « renouveler » l'analyse, là où ces jeux de vérité font peut-être entendre leur voix en toute « innocence », sans préjugé, c'est-à-dire sur le plan de l'expérience éthique comme telle.

Bien que cette courte description du cheminement de la pensée de Foucault semble nous avoir grandement écarté de l'enjeu principal de cette méditation concernant le fonctionnement interne de l'expérience éthique, nous pouvons néanmoins maintenant avoir non seulement une meilleure idée de comment Foucault est parvenu à cette réflexion tournée vers l'éthique, mais aussi, nous pouvons désormais mieux comprendre pourquoi c'est justement cette réflexion tournée vers l'esthétisme de l'existence qui nous intéresse plus particulièrement ici. En effet, l'observation généalogique des jeux de savoir/pouvoir avec lesquels le Soi doit composer afin d'organiser sa vie selon certaines pratiques, cela ne ressemble-t-il pas à notre précédente discussion à propos du perspectivisme des valeurs chez Nietzsche? Foucault, en observant la problématisation éthique de la sexualité, ne nous donne-t-il pas un exemple « concret » de comment fonctionne justement notre expérience éthique? Par contre, bien que nous ayons jusqu'à maintenant consacré tous nos efforts à fortement circonscrire notre démarche à travers la pensée de

Foucault et tenter, pour ainsi dire, d'en légitimer la démarche, cela ne nous indique encore en rien comment Foucault considérerait lui-même cette nouvelle tâche à laquelle il était désormais confronté. Dans son introduction de *Histoire de la sexualité II*, où Foucault nous raconte sommairement les difficultés philosophiques qu'il rencontra à la suite de la publication du premier tome (« *Volonté de savoir* ») et qui l'obligèrent à mener une vaste remise en question (qui dura près de huit années de silence), il expose la question qui lui semble désormais devoir servir de fil conducteur pour l'ensemble de ce projet et qui l'occupa pratiquement jusqu'à la fin de sa vie :

« Il m'a donc semblé que la question qui devait servir de fil directeur était celle-ci : comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité ? Pourquoi cette « problématisation » ?... Mais en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu une importance considérable dans nos sociétés : c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. »⁹⁶

Cependant, bien qu'il puisse d'emblée nous sembler facile d'associer ce que Foucault nomme ici « *les arts de l'existence* » avec l'objectif central de cette halte, et bien qu'il puisse nous sembler déjà fort tentant d'extrapoler cette compréhension des multiples jeux de vérité ayant été mis en œuvre historiquement à propos de la « sexualité » dans d'autres domaines et pratiques quotidiennes de l'expérience éthique, nous devons d'abord réfléchir à ce que Foucault entend précisément par ce « *souci éthique si insistant* ». En effet, quel lien peut-il exister entre ce souci éthique et la problématisation historique de la sexualité en « régime » de vie esthétique ? En

⁹⁶ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité II*, op.cit. P.18

fait, la réponse paraît elle aussi évidente : c'est notre « souci » concernant toutes ces multiples choses de la vie (et dont la sexualité est sans l'ombre d'un doute l'une des plus « préoccupantes! »), c'est donc ce besoin existentiel qui vient « causer », pour reprendre ici le vocabulaire de Foucault, la « *problématisation* » de tel ou tel aspect de la vie quotidienne. En ce sens, la question du lien unissant problématisation historique de la sexualité d'une part et cet insistant souci éthique d'autre part, se résout par l'idée que c'est justement ce dernier qui vient, pour ainsi dire, « moraliser » la sexualité, qui vient la rendre problématique. Car en devenant objet de préoccupation pour le Soi, la sexualité devient, par le fait même, quelque chose dont il faut désormais se soucier, dont il faut « savoir » de quoi il s'agit (quelle en est l'« essence »? Est-ce pour la procréation, pour la « célébration » de l'union parfaite de deux êtres, un strict devoir conjugal, une manière de vivre pleinement son plaisir, un acte « contingent » de la rencontre fortuite de deux corps? Etc.). Mais surtout, plus qu'une quête « intellectuelle » pour l'essence de la sexualité, le souci éthique que porte le Soi à son sujet s'interroge à propos de ce que nous pouvons en faire, quels en sont les usages permis, les régimes appropriés, les pratiques bénéfiques, bref ce souci éthique rendra notre sexualité comme un véritable enjeu avec lequel nous devons tous, en quelque sorte, « faire-avec ». Il ne faut cependant pas croire par ceci que le Soi ne pense seulement qu'au « sexe », qu'il n'a que « ça » en tête (bien qu'« on » aime beaucoup prétendre le contraire!), mais plutôt s'apercevoir, qu'en tant que membre de « *l'espèce* » humaine, le Soi devra s'en soucier et organiser cette activité au gré des événements de sa vie, selon ses « appétits libidineux » du moment!

Ce « *souci éthique si insistant* » de Foucault touche bien sûr directement la sexualité, mais plus généralement encore, ne serait-ce pas ce même souci qui problématise toutes les pratiques quotidiennes auxquelles le Soi s'adonne dans l'ambiance mondaine qui l'entoure? Nos régimes alimentaires, nos styles vestimentaires, nos « rapports » à l'argent, nos prises de position politiques par

exemple, ne sont-ils pas tous eux aussi le résultat d'une préoccupation de Soi sur Soi, c'est-à-dire une interrogation entreprise par le Soi sur comment lui-même, en tant que Soi, doit se comporter face à une telle problématique? De la sorte, si nous poursuivons dans cette voie, ce souci éthique devient pour nous, la « source » même de cette organisation esthétique du Soi, puisqu'il exige de lui qu'il se préoccupe des multiples pratiques quotidiennes qui viendront « alimenter » son existence. En effet, puisque c'est cet insistant souci qui exige du Soi qu'il s'occupe, en quelque sorte, de son être, qu'il trouve des réponses à toutes ses préoccupations quotidiennes, puisque c'est ce souci qui l'oblige à trouver des régimes de vérité à partir desquels il pourra se mouvoir et se comporter devant les autres, nous pouvons comprendre que cette mise en forme effective du Soi par laquelle il s'affiche dans le monde dépendra donc grandement de l'orientation de ses préoccupations et de leurs enjeux particuliers. Voilà pourquoi ce petit détour à propos du « *souci de soi* » est essentiel afin de bien saisir la teneur même de l'esthétisme de l'existence chez Foucault et par ricochet, saisir le fonctionnement de l'expérience éthique comme telle.

En fait, durant notre explication du souci tel qu'entrevu par Heidegger, nous avons déjà alors amorcé cette réflexion à propos de ce rôle du souci et tenté d'établir certains rapprochements entre leurs compréhensions respectives du souci. Car bien qu'il faille souligner que Foucault désira toujours maintenir le caractère « généalogique » du souci éthique, c'est-à-dire son « incarnation » temporelle et toujours relative au contexte ambiant qui le sous-tend (le souci éthique ayant varié passablement entre l'ère grecque classique et l'Empire romain par exemple), nous pouvions néanmoins alors entrevoir que cette compréhension du souci rejoignait celle, à teneur plus « ontologique », de Heidegger. Cette dernière consistait, souvenons-nous, à définir l'être du Dasein (ce qu'il « est » en tant qu'être) justement par ce souci qui problématise le réel qui l'entoure (et soi-même par le fait même) et qui rend ainsi possible, l'ouverture fondamentale du Soi dans le monde. Sans vouloir revenir à cette description faite par Heidegger du souci comme être du

Dasein et du monde de vérité qui en découle à chaque fois (« *le Dasein est dans la vérité* »), il faut cependant comprendre que pour Foucault aussi, le souci éthique est ce qui permet au Soi de jouer avec la vérité, de se mettre en forme sous l'égide d'un régime de pratiques particulières et qu'en ce sens précis, le « *souci de soi* », tel que Foucault l'observe généalogiquement à différentes époques est, dans cette optique aussi, la condition de possibilité de l'organisation esthétique de la vie quotidienne du Soi.

Ainsi, ce qui peut maintenant se dégager de ce rapprochement que nous avons tenté d'établir ici entre ces deux compréhensions respectives du souci, c'est l'idée que celui-ci joue, dans les deux cas, le rôle d'ouverture fondamentale du Soi vers le dehors et vers lui-même, et que ce souci qu'a l'homme pour le monde qui l'entoure participe donc, chez les deux auteurs, à la même dynamique constitutive du Soi. De la sorte, si le Soi problématise toujours certains aspects particuliers de sa vie (alimentation, vêtement, rapport avec les autres, opinion politique, divertissement, etc.) c'est que d'abord et avant tout, il a en lui la possibilité, ou mieux encore, un « désir » l'obligeant à s'en soucier, l'obligeant à s'en préoccuper et donc d'« arraisonner » cette réalité en la « captant » dans un jeu de vérité à partir duquel le Soi pourra se mouvoir et, pour ainsi dire, soulager, du moins momentanément, sa « *volonté de savoir* ». Donc, sans ce souci éthique, jamais la sexualité n'aurait pu connaître une telle variété de régimes et une telle diversité de vérités par lesquelles le Soi a pu parvenir à prendre position et, peut-être plus important encore, à la pratiquer! Voilà pourquoi Foucault parle de toute l'insistance qu'a eu ce souci éthique sur la problématisation de la sexualité, puisque c'est justement cette insistance, cet « acharnement » par lequel le Soi a voulu savoir de quoi il s'agissait et qui obligea ainsi celui-ci à s'interroger sur comment pratiquer cette chose que l'« on » nomme sexualité. Sans cet insistant souci éthique, la sexualité ne serait jamais devenue un tel enjeu historique, elle ne serait même pas devenue un problème, puisqu'elle n'aurait pas été pour nous, quelque chose de problématique.

Ceci ne signifie pas que la sexualité n'aurait pas « existé » sans un quelconque souci éthique, ce dernier n'étant pas la « cause » du sexe, mais plutôt que le souci est la « source » de sa problématisation, c'est-à-dire de sa constitution en enjeu de préoccupation et dont il faut organiser la pratique.

À bien des égards, ce qui intéresse particulièrement Foucault dans toute cette « aventure » philosophique qu'est son *Histoire de la sexualité*, c'est d'entrevoir pourquoi et comment, à telle ou telle époque, le « *souci de soi* » en est justement venu à s'interroger de telle ou telle manière à propos de sa « sexualité » et ce qui l'a conduit, au fil de toutes ses préoccupations, jusqu'à notre regard actuel à propos de celle-ci. Du « *souci de soi* » rigoureux et sévère du stoïcisme tardif dans l'Empire romain qui voyait par exemple, le mariage comme l'union la plus conforme au principe du « *logos éternel* » à la problématisation des « *plaisirs de la chair* » dans la chrétienté médiévale et qui fera, quant à elle, du mariage un devoir qui, s'il est pratiqué sous certaines règles précises, légitime l'acte « pêché » qui lui est inhérent, Foucault peut, pour ainsi dire, nous montrer tout le « devenir » de la sexualité⁹⁷. Il s'agit donc pour Foucault, de suivre toutes les variations « silencieuses » qui distinguèrent les enjeux relatifs à chacune de ces époques, ce qui a conduit l'une vers l'autre, mais aussi, repérer toutes les redondances, les résurgences des mêmes problèmes, bref voir la route des problématisations de cette activité si quotidienne et si mystérieuse à la fois qu'est le « sexe ». En effet, pour Foucault, c'est précisément ce travail généalogique qui lui permet de suivre « pas à pas » les jeux de vérité (ou de pouvoir) qui ont constitué, à travers le temps, l'histoire de cette expérience de la sexualité et c'est donc par ce travail généalogique qu'il peut nous faire entrevoir toute l'ampleur et la panoplie des comportements qui ont été jusqu'à maintenant rendus possibles face à cette problématique. En ce sens, *Histoire de la sexualité*, c'est l'histoire des problématisations et des régimes esthétiques de vérité qui ont parsemé son chemin.

⁹⁷ Pour voir un bref aperçu des liens qu'il entrevoit entre ces deux époques par rapport aux rapports conjugaux : FOUCAULT. *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. op.cit. P. 213

Nous pouvons ici tracer un important parallèle entre, d'une part, la forme d'expression esthétique par laquelle le Soi parvient à s'afficher à la face du monde avec, d'autre part, ce « *souci de soi* » variant toujours dynamiquement dans l'histoire comme « source » de cette problématisation. Car, en observant généalogiquement toutes les variations et les continuités de ces jeux de savoir/pouvoir relatifs à la pratique sexuelle, Foucault fut ainsi en mesure de montrer tout un éventail de tenues possibles à partir desquelles le Soi a organisé et pratiqué cette activité. Ainsi, dans cette dynamique temporelle toujours fluctuante du souci, dans ce devenir par lequel le Soi s'exercera en s'exprimera dans une panoplie de régimes de vérité, c'est tout le caractère essentiellement esthétique de l'existence qui est, par le fait même, dévoilé. Puisque toujours variable temporellement, puisque toujours à réécrire, toujours à reconstruire, l'existence est donc précisément cette mise en forme esthétique de soi-même. Les réponses et les régimes esthétiques apportés au souci n'étant jamais de l'ordre de « la Vérité » éternelle, toujours dépendant du dialogue quotidien du Soi avec l'ambiance mondaine qui l'entoure, ceux-ci prennent ainsi le caractère d'une nécessaire « fiction » créatrice de Soi-même.

Avant de conclure ce parallèle entre le « *souci de soi* » de Foucault et la dimension nécessairement esthétique de l'existence, nous devons auparavant bien comprendre que cette « *volonté de savoir* » ce qui en est du monde ambiant ne demeure jamais à l'état d'une simple curiosité facultative au Soi, comme si ce dernier pouvait, en quelque sorte, s'en passer et demeurer « neutre » et « inactif » face à la réalité. Car, comme nous l'avions déjà laissé entendre plus haut, bien plus qu'une stricte quête « intellectuelle » sur l'essence des choses de la vie, il s'agit surtout pour le Soi de s'interroger à propos de ce qu'il peut en faire, sur comment il peut exercer, dans le « concret », telle ou telle préoccupation que la vie quotidienne lui apporte. Le Soi doit donc, compte tenu de son effectivité propre, faire, pour ainsi dire, « passer à l'action » ses soucis. Afin d'y parvenir, il lui faut, d'une part,

organiser ses soucis à l'intérieur de certains régimes de vérité ou de valeur de sorte que ceux-ci puissent prendre une certaine « manière d'être », un mode d'être par lequel le Soi pourra vivre ses soucis. D'autre part, il doit « incarner » lui-même ce jeu de vérité, c'est-à-dire « mettre en acte » cette perpétuelle « production » de problématisations qui le composent de façon à ce qu'il puisse, en quelque sorte, prendre « corps » dans le monde. En ce sens, tout comme Heidegger nous l'avait déjà suggéré en affirmant que le souci est la condition d'existence de toutes « pratiques » et de toutes « théories », le « *souci de soi* » chez Foucault n'est pas non plus une simple « contemplation intellectuelle » du monde, puisqu'il implique toujours nécessairement un mode de vie, un mode d'être par lequel ce « *souci de soi* » peut se « mettre en scène » et s'afficher devant les autres. De la sorte, le souci éthique problématise certes le monde qui entoure le Soi, mais celui-ci se meut et n'agit qu'à partir de ces jeux de vérité esthétiques qui le composent et qui viennent, à bien des égards, répondre et alimenter la façon dont le Soi organise sa vie quotidienne. Le Soi « est », pour ainsi dire, l'organisation de ses soucis. La question que se pose Foucault concernant la sexualité, mais qui selon nous, peut tout autant concerner le fonctionnement de l'expérience éthique comme telle, devient donc la suivante : comment s'exprime, dans toutes cette variabilité des positions éthiques possibles, la nécessité par laquelle le Soi doit s'organiser et se fixer sous certaines règles de jeux qui le composeront et à partir desquelles il peut mener sa vie?

En fait, nous pouvons comprendre que l'exercice expressif de cette expérience esthétique de l'éthique se situe précisément dans cette « mise en acte » du Soi à travers ses multiples pratiques quotidiennes. Cet « exercice » éthique lui permet de non seulement se positionner face à certaines problématiques particulières de sa vie courante (se loger, se vêtir, se nourrir, se faire plaisir, etc.) mais lui permet aussi de s'afficher comme tel devant les autres (vivre en ville plutôt qu'en banlieue, préférer aller dans les petites boutiques spécialisées plutôt que dans les grandes surfaces plus économiques, s'alimenter au jour le jour au marché public plutôt que de se faire une

« liste d'épicerie » ou encore s'acheter un billet de loterie plutôt qu'une boisson alcoolisée afin de se récompenser d'une dure journée de labeur). Il existe simultanément, dans l'expérience éthique du Soi, une multitude de problématiques, dont chacune peut offrir diverses tenues esthétiques possibles à celui-ci. Cependant, c'est précisément par cet exercice quotidien de mise en forme esthétique de soi-même que le Soi peut se mettre en acte et s'afficher devant les autres. En ce sens, c'est exactement ceci qui nous intéresse plus particulièrement dans cette réflexion que porte Foucault sur l'esthétisme de l'existence, car notre intention est, depuis le début, d'explorer comment ce « *souci de soi* », que Foucault nous laisse entrevoir dans cette *Histoire de la sexualité*, peut donner forme aux multiples expressions esthétiques du Soi et donc, correspondre au fonctionnement même de l'expérience éthique. En effet, dans tout ce jeu continu par lequel le Soi en vient à problématiser certaines pratiques de son existence et qui le constituent comme « sujet éthique », nous pouvons voir comment cet exercice de l'expérience éthique est essentiellement esthétique, c'est-à-dire une simple construction de soi-même au fil de nos préoccupations entretenues avec l'ambiance mondaine qui nous entoure. Ainsi, par cette expérience, le Soi parvient à s'organiser lui-même, à se mettre en acte dans un certain style ou mode d'être comme si (même à son insu), par l'entremise de cette activité, son existence devenait une œuvre à accomplir, comme si sa vie (aussi modeste soit-elle) n'était finalement qu'une organisation esthétique de lui-même en perpétuel devenir. Par ce souci éthique, le Soi organise sa préoccupation en « l'incarnant » dans des régimes de vérité esthétiques qui lui permettront de se tenir debout devant les autres et de s'afficher sur telle ou telle problématique quotidienne de la vie. Ceci nous montre bien, par ailleurs, à quel point le Soi cherche et désire se donner une forme singulière, à s'inscrire lui-même dans un style d'être particulier lui permettant de s'établir devant la face du monde.

De plus, ce parallèle nous permet de soulever la distinction très importante entre d'un côté la vérité comme erreur nécessaire qui guide l'esprit de cette méditation et

de l'autre, « la Vérité » comme volonté d'« objectivité » ou d'absolue rectitude entre la pensée et le monde qu'elle tente de raconter. Car, puisque tous les régimes de vérité esthétiques auxquels le Soi peut, ou non souscrire dans l'effectivité de sa mise en acte de soi-même, sont, dans la pensée de Foucault, nullement sous l'égide de « la Vérité », puisque toujours soumis aux aléas de l'histoire, ces régimes de vérité sont donc, fondamentalement qu'un « habillage » de soi-même, un masque couvrant la « nullité » du Soi. Ce dernier n'ayant « rien » d'autre que lui-même et le monde ambiant qui l'entoure pour fonder ses positions, celles-ci deviennent donc des « fictions » créées pour « soulager », en quelque sorte, cette « *volonté de savoir* », c'est-à-dire la nécessaire organisation de Soi dans « l'erreur » esthétique. Ainsi, les quatre axes de problématisations que Foucault repère par rapport à la sexualité par exemple (rapport au corps (usages des plaisirs et hygiène), rapport à l'épouse (fidélité et rapports extraconjugaux), rapport aux garçons (homosexualité), rapport à la vérité (authenticité)⁹⁸), n'ont donc aucunement connu de législation éternelle (comme si nous pouvions affirmer qu'il en fut toujours ainsi du « sexe »), ni d'universalisation de méthode ou de régime (comme si nous le pratiquions tous, à chaque fois, de la même façon) et donc, ces quatre axes de problématisations ont tous été soumis à ce jeu dynamique de l'infinie différenciation, c'est-à-dire qu'ils ont tous été rythmés simultanément par de multiples jeux de savoir/pouvoir en perpétuel devenir et subissant ainsi, au fil du temps, diverses stratégies de mises en ordre.

Bref, nulle « Vérité » possible dans *Histoire de la sexualité* de Foucault, seulement un perpétuel exercice esthétique de mise en forme de la sexualité et qui a, en quelque sorte, « produit », au cours de l'histoire, les divers types de « sujets sexuels » que celui-ci a pu répertorier. C'est en ce sens, que nous pouvons désormais bien entendre la formule de Foucault nous disant que l'existence est essentiellement une affaire esthétique, car celle-ci n'est, dans les faits, que cette

⁹⁸ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité II*, op.cit. P.45

perpétuelle construction de Soi à l'intérieur de certains régimes de vérité ou de valeurs et qui nous servent de tenues mondaines devant les autres. Le Soi se construit donc lui-même à travers toutes les intempéries temporelles qui parsèment sa route et desquelles, bon gré mal gré, il en vient à styliser son existence, lui donner un certain mode d'être par lequel celle-ci peut s'exprimer. Cette « mission » de l'expérience éthique consistant à faire de soi-même une œuvre d'art, cette nécessité existentielle de l'esthétique repérée à partir de cette brève exploration de la pensée de Foucault poursuit, à bien des égards, directement la pensée nietzschéenne du perspectivisme des valeurs et vient, tel que nous en avons d'ailleurs formulé auparavant l'hypothèse, approfondir la portée que cette dimension esthétique que peut avoir celle-ci sur le Soi et sa constitution mondaine. Cette citation, extraite du « *Gai savoir* » de Nietzsche, nous montre bien, non seulement comment Nietzsche entrevoit lui-même cette « mission » esthétique de l'expérience éthique, mais aussi à quel point, la réflexion de Foucault vient, en quelque sorte, poursuivre directement cette voie :

« Donner du style à son caractère – un art grand et rare! L'exerce celui qui embrasse du regard tout ce que sa nature offre de forces et de faiblesses, et intègre ensuite tout ceci à un plan artistique jusqu'à ce que chaque élément apparaisse comme art et comme raison, et que même la faiblesse enchante l'œil...Car une chose est nécessaire : que l'homme parvienne à être content de lui-même – fût-ce au moyen de telle ou telle poétisation et de tel ou tel art. »⁹⁹

Si nous écoutons bien cette citation, il faut, selon Nietzsche, que nous cherchions à « *donner du style à son caractère* », c'est-à-dire tenter « d'agencer » nos multiples « traits de personnalité » ensemble de manière à se composer nous-mêmes un mode d'être par lequel nous pourrions afficher nos diverses dispositions devant les autres. Nos colères, nos joies, nos peines, nos ambitions, nos rêves, nos goûts, notre bonhomie, notre égoïsme, bref, il faut faire l'organisation et la mise en ordre de tout ce qui nous compose. De la sorte, tout comme chez Nietzsche pour

⁹⁹ NIETZSCHE. *Le gai savoir*, traduit par Patrick Wotling, Flammarion, 1997, P.235-236 aph 290

qui l'homme se doit de s'organiser lui-même « *sur un plan artistique* » dans lequel il donnera du style à ses diverses dispositions et traits de caractère afin de les rendre ensemble, pour reprendre encore une fois ici ses mots, « *poétiques* », il n'en va pas autrement pour Foucault. En effet, puisque celui-ci, dans le cadre certes plus restreint de son enquête généalogique, cherche lui aussi à montrer comment le Soi parvient à styliser son existence quotidienne comme s'il s'agissait d'une mise en ordre artistique (voulue ou non) de soi-même, nous pouvons d'ores et déjà entrevoir les rapprochements entre les deux philosophes. À cet effet, et afin de confirmer cette première intuition, souvenons-nous de ce que Foucault nous disait à propos de l'enjeu fondamental de la problématisation éthique et qui consistait « *à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques* », marquant bien, ici aussi, toute l'importance « existentielle » que Foucault octroie à la capacité organisationnelle du Soi au cours de sa vie quotidienne, c'est-à-dire sa capacité à donner du style à sa vie, à la mettre dans un certain ordre esthétique.

Le bourgeois, le punk, le sportif, le bohème urbain, le fêtard, l'universitaire, la mère de famille, la jeune fille « précieuse », le jeune homme ambitieux, la femme de carrière, l'homme d'affaires, autant de façons particulières de donner du style à son caractère, c'est-à-dire d'organiser et agencer ses diverses dispositions et problématiques sous certains régimes de valeur par lesquels le Soi pourra parvenir à se mettre en acte dans le monde qui l'entoure. En fait, il faut bien voir que le « *plan artistique* » des multiples traits de caractère du Soi auquel nous convie Nietzsche est l'équivalent de cette idée que nous avons jusqu'à maintenant développée sous l'expression de « régime de vérité ». En effet, dans les deux cas, il s'agit d'abord et avant tout d'une mise en ordre des dispositions du Soi sous une « unité » (régime) de règles, de valeurs particulières autour desquelles le Soi tente, tant bien que mal, de se positionner. Par exemple, lorsque nous parlons de notre « régime » alimentaire, il est à la fois question des aliments que nous pouvons ou pas consommer, de la fréquence permise pour chacun de ceux-ci, de la quantité

appropriée à consommer, de la qualité des aliments à acheter, des heures auxquelles il faut les manger bref, notre « régime » alimentaire c'est donc l'ensemble, « l'unité » de tous ces enjeux réunis et requérants de notre part, une certaine organisation de nos diverses dispositions culinaires. Manger frais, manger sain, manger végétarien, manger « sur le pouce », manger à bas prix, manger selon les critiques gastronomiques, tout ceci représentent, à bien des égards, des régimes alimentaires possibles par lesquels le Soi peut styliser sa pratique alimentaire et s'afficher devant les autres comme adepte de ce régime.

Dans cette optique, si nous extrapolons cette idée du « *plan artistique* » nietzschéen à l'échelle générale du Soi, nous pouvons voir que ce plan est, en quelque sorte, l'unité ressemblé des divers régimes de vérité ou de valeurs qui le composent simultanément. En effet, si, comme nous le mentionnions, le Soi ne pense pas seulement au sexe, il ne pensera pas non plus uniquement à la nourriture et ainsi, en plus du régime alimentaire et du régime sexuel, le Soi devra aussi tenir compte, dans l'organisation de lui-même, de tous les autres régimes qui le préoccuperont au fil de sa vie quotidienne. **Régimes sportifs, vestimentaires, hygiéniques, des loisirs, des goûts culturels, bref toute une panoplie de modes d'être qui s'organisent et se retrouvent réunis sur un même plan esthétique en perpétuel devenir que l'on nomme le Soi.** Cela nous suffit ici amplement (nous reviendrons lors de notre prochaine halte sur cette dimension de la multiplicité du Soi) pour affirmer l'intime correspondance existant entre la pensée nietzschéenne du perspectivisme des valeurs et celle de l'esthétisme de l'existence chez Foucault. C'est donc à partir de cet approfondissement, que nous pouvons désormais comprendre davantage pourquoi l'expérience éthique devient essentiellement une expérience esthétique dans laquelle le Soi donne forme à sa vie quotidienne, la stylisant, lui donnant un mode d'être et un plan regroupant l'ensemble des régimes de vérité ou de valeur qui le composent. Par contre, puisque qu'il n'a rien comme de « la Vérité » pour établir et maintenir éternellement l'unité de son

comportement, le Soi ne se construit donc qu'au travers l'expérience de son souci éthique et des multiples intempéries que lui amènera ce dialogue qu'il établit avec le monde ambiant qui l'entoure.

EAPACE DE LIBERTÉ ET ASSUJETTISSEMENT

Cependant, de cette nécessaire force organisatrice par laquelle le Soi parvient à esthétiser son existence et qui caractérise l'expérience éthique, nous devons souligner que Foucault reconnaît, par ailleurs, toute l'importance et le caractère éminemment « contraignant » que la « morale » ou le pouvoir ambiant exerce sur les choix de positions éthiques possibles. Pour Foucault, il est évident que le Soi n'est pas « libre » de ses soucis, qu'il n'est pas « libre » de se styliser comme il l'entend, car celui-ci est, en tant que sujet vivant dans le monde, toujours déjà situé dans un contexte qui l'environne et qui, en quelque sorte, « dirige » l'horizon de ses soucis. Les jeux de savoir/pouvoir, qui sont à chaque fois présents dans l'ambiance mondaine qui entoure le Soi et avec lesquels celui-ci est pris à « faire-avec » viennent, pour ainsi dire, encadrer et restreindre l'éventail des régimes de vérité lui étant offerts. Ce dernier ne peut nullement se composer, selon Foucault, par « solipsisme », mais plutôt dans un dialogue que le Soi entretient avec ces mêmes jeux de savoir/pouvoir. Nous retrouvons donc ici le même dialogue dialectique que nous avons abordé lors de nos deux précédentes escales. En effet, ces jeux de savoir/pouvoir que Foucault avait repérés à la clinique psychiatrique ou dans les milieux carcéraux nous montrent bien qu'il ne faut pas négliger l'impact de l'ambiance mondaine dans le processus constitutif d'un sujet « fou » ou « criminel » par exemple. C'est d'ailleurs pourquoi Foucault procède généalogiquement. En ce sens, si le Soi possède en lui les capacités de s'organiser esthétiquement de manière infiniment diverse, de prendre et produire, pour ainsi dire, une panoplie de visages différents, le monde ambiant, par le dialogue

dialectique qu'il suscite à chaque fois, vient néanmoins faire entendre sa force et reprendre ses droits, limitant donc l'horizon des possibles offert au Soi.

En somme, si d'un côté nous pouvons bien entrevoir la capacité du « *souci de soi* » à se mettre en acte et à organiser les multiples traits de caractère de l'existence du Soi, nous ne devons pas, d'un autre côté, perdre de vue tout le poids et la force qu'exerce l'ambiance mondaine sur ce même processus créatif de soi-même comme sujet éthique. En ce sens, la problématisation faite par le « *souci de soi* » concernant par exemple les régimes de vie conjugale (dois-je être fidèle ?) et qui nécessite de la part du Soi une certaine mise en forme esthétique particulière de ce régime (« type » de fidélité ou d'infidélité à laquelle il aura souscrit selon les circonstances du moment), cette problématisation nous montre bien toute la dimension esthétique d'une telle expérience (plusieurs types de « fidélités » possibles, mais aucune n'ayant la « Vérité » afin de s'appuyer), mais n'explique pas entièrement son fonctionnement, puisque cette mise en forme du Soi doit néanmoins toujours tenir compte, durant son exercice, de l'ambiance mondaine qui l'entoure. En effet, cet esthétique de l'existence du Soi que nous avons tenté d'explorer jusqu'ici chez Foucault, n'est pas indépendante du poids que la « moralité » ambiante exerce sur cette expérience, ambiance qui a donc ses propres effets de savoir/pouvoir sur l'éventail des possibles régimes esthétiques offerts au Soi et qui, à bien des égards, ouvre celui-ci qu'à un certain champ précis de la réalité (vivre par exemple dans un contexte « religieux » très prédominant rendant, pour ainsi dire, impossible la problématique du divorce. —« Ici le divorce est une chose « impensable » » !).

Bref, le Soi semble être lancé dans tout un ensemble de régimes de vérité coexistant simultanément et dans lesquels il doit prendre position. Néanmoins, que ces régimes de vérité soient d'une « envergure » dite « morale » ou plutôt confinée à celle d'une éthique que l'« on » considère comme strictement subjective, c'est-à-dire qui ne regarderait que les « désirs » personnels de chacun, il s'agit toujours du même « exercice » de pouvoir qui est mis, dans les deux cas, en marche. En effet,

que le Soi se soumette à telle ou telle pratique quotidienne par moralité, par un quelconque désir de « distinction » publique, ou parce qu'il en a toujours été ainsi autour de lui, il s'agit d'abord et avant tout de la même dynamique de « soumission », du même jeu de positionnement mondain par lequel le Soi s'ouvre et met en acte cette pratique. Foucault parle, pour caractériser une telle dynamique de soumission, « *d'assujettissement* » ou de « *mode de subjectivation* », c'est-à-dire que malgré les contraintes qui entourent le Soi et qui viennent l'influencer dans l'exercice de son expérience de la sexualité par exemple, celui-ci s'assujettira néanmoins « lui-même » à certaines pratiques et positions qui lui seront offertes par ce dialogue mondain. Le Soi s'assujettit à certaines valeurs qui lui permettent de styliser son existence, de lui donner une forme esthétique, cela signifie aussi, par ailleurs, qu'il se « soumet » à ces valeurs (volontairement ou non), qu'il fait de lui-même un « sujet » de celle-ci. En ce sens, c'est ce processus d'assujettissement à un mode d'être esthétique qui permet, en quelque sorte, au Soi de se singulariser dans des jeux de savoir/pouvoir internes, mais qui bien sûr, résonneront toujours au dehors avec d'autres jeux de savoir/pouvoir qui l'entourent, tout ceci dans un perpétuel devenir sans cesse en réécriture. Voilà comment Foucault nous décrit un tel phénomène :

« Les différences peuvent aussi porter sur le mode d'assujettissement, c'est-à-dire sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre. On peut, par exemple, pratiquer la fidélité conjugale, et se soumettre au précepte qui l'impose, parce qu'on se reconnaît comme faisant partie du groupe social qui l'accepte, qui s'en réclame à haute voix et qui en conserve silencieusement l'habitude; mais on peut aussi la pratiquer parce qu'on se considère comme héritier d'une tradition... ou en cherchant à donner à sa vie personnelle une forme qui réponde à des critères d'éclat... En somme, une action pour être dite « morale » ne doit pas se réduire à un acte conforme à une règle, une loi ou une valeur... Elle implique aussi un certain rapport à soi, constitution de soi comme sujet moral dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même en se fixant sous un certain mode d'être... »¹⁰⁰

¹⁰⁰ FOUCAULT. *Histoire de la sexualité II*, op.cit P.38-40

Ici, en plus de voir pourquoi nous avons pris l'exemple de la fidélité conjugale pour illustrer comment Foucault entrevoit l'impact de l'ambiance mondaine sur les styles de vie s'offrant au Soi, nous pouvons aussi nous apercevoir que c'est surtout la « façon » dont le Soi se dispose face à ses problématiques quotidiennes qui vient qualifier la « nature » de l'expérience en question. Car, même lorsqu'il est matière de la plus haute « moralité », cette qualification dépend toujours, selon Foucault, d'un « *certain rapport à soi* », c'est-à-dire de comment le Soi s'y est proprement assujetti. En fait, nous retrouvons ici l'une des premières questions que nous nous sommes posées en introduction de cette méditation, lorsque nous avons voulu distinguer l'éthique, de ce que l'« on » considère habituellement comme étant de la stricte « juridiction » morale. Comment, en effet, distinguer ce qui relèverait proprement de l'expérience éthique de ce qui relèverait plutôt de la morale ? Par quels « critères » pourrions-nous évaluer et qualifier ces deux expériences ? Dans le but d'éclairer notre position à cet égard, nous avons alors pris l'exemple de la consommation de la viande porcine, car celle-ci semblait de prime abord (du moins, pour un « Nord-Américain moyen »!), nullement correspondre à un enjeu « moral ». Cependant, comme nous l'avions constaté alors, cette consommation prend une tout autre tournure dans le regard musulman ou végétarien, qui quant à eux, ne voit pas du tout cette problématique du même œil.

Ainsi, en montrant que l'expérience diététique quotidienne du Soi, c'est-à-dire l'organisation de ses diverses dispositions alimentaires au sein d'un régime de valeur, n'est pas seulement une question de goût personnel, nous avons (sans l'avoir précisément formulé de cette manière à ce moment) montré comment la qualification de cette expérience diététique dépend toujours des « *modes de subjectivations* » par lesquels le Soi s'y est assujetti. Voilà pourquoi cette expérience diététique de la viande porcine peut donner lieu à de multiples directions à la fois, même celle « morale », car dans l'infini processus de différenciation esthétique qui caractérise l'existence du Soi, chaque problématique peut être

abordée de diverses positions, de divers points de vue. En fait, puisqu'il y a simultanément plusieurs façons de se rapporter et d'organiser son régime alimentaire, le même aliment devenant hautement problématique pour certains et totalement indifférent pour d'autres, nous pouvons voir dans cette dynamique de problématisation quotidienne, que ce n'est pas tant l'objet « en soi » qui donne à l'expérience un statut « privilégié », symbolique ou moral, mais bien plutôt le positionnement dans lequel le Soi s'inscrit lui-même (volontairement ou non) par rapport à celle-ci. La moralité devient, pour ainsi dire, une stricte question de positionnement mondain.

En fait, ce qui est surtout important de soulever dans ce rappel, c'est le parallèle existant entre le terme « positionnement » avec lequel nous avons jusqu'à maintenant expliquer comment le Soi en venait toujours nécessairement à occuper une place particulière sur le terrain de la vie, et ce concept de Foucault concernant l'assujettissement du Soi. En effet, dans les deux cas, il s'agit avant tout d'illustrer le phénomène par lequel le Soi se dispose lui-même à un horizon de valeurs, qu'il se fait donc lui-même, en quelque sorte, « sujet » de sa position. Ainsi, l'assujettissement du Soi et le positionnement éthique nous montrent tous deux comment, c'est finalement cette « façon d'être » avec laquelle le Soi se positionne dans la vie, cette manière dont il se dispose au monde et ouvre le réel qui déterminera le rapport (moral, spirituel ou autres) qu'il entretiendra avec cette problématique. **En ce sens, notre méditation à propos de l'expérience éthique, entendue depuis le début comme réflexion portant sur le positionnement de Soi dans les multiples sphères de sa vie quotidienne, trouve non seulement un approfondissement philosophique par cette réflexion que porte Foucault à propos de l'assujettissement du Soi, mais évite les « classifications » entre ce qui relève de la morale, de l'éthique ou du domaine juridique. Car, puisque notre interrogation ne vise avant tout qu'à explorer le pourquoi et le comment de cette expérience par laquelle le Soi parvient à se positionner dans le monde**

sous divers régimes de vérité esthétiques, la « qualification » résultant à chaque fois de cet acte de problématisation se situe, pour ainsi dire, « au-delà » de notre méditation. Ce qui nous intéresserait et qui bien sûr nous intéresse toujours ici, c'est précisément l'expérience de ce « *certain rapport à soi* » dont nous parle Foucault, c'est-à-dire la nécessaire « prise en charge » par le Soi de sa propre construction et que nous avons nommé quant à nous, l'expérience éthique.

Voilà pourquoi il s'avère important de souligner ici combien Foucault considère aussi que toutes actions morales ne peuvent se réduire qu'à son application formelle dans la réalité, tel un « pur devoir » auquel le Soi n'aurait rien eu à dire pour l'accomplir, mais dépend plutôt, d'un « *certain rapport à soi* ». Car, à partir de ce constat que la moralité est une affaire d'assujettissement de Soi, nous pouvons comprendre toute l'importance qu'à cette expérience de « prise en charge » de sa propre construction. En ce sens, si nous rapportons cette réflexion à notre précédent exemple, c'est ce mode de subjectivation, cette façon de se positionner et d'appréhender le réel dans un certain régime de valeur qui permet au Soi de problématiser la consommation de viande porcine simultanément comme enjeu moral, comme crime de cruauté envers les animaux, comme plaisir gastronomique, comme aliment peu « raffiné », comme viande méritant d'être davantage « reconnue » et comme encore tant d'autres possibilités. Ainsi, dans tout ce vaste exercice de problématisation du monde ambiant, qu'il soit de l'ordre de ce que l'« on » considère de la moralité ou relevant de tout autres qualifications, cette problématisation dépendra toujours du mode de subjectivation à partir duquel le Soi se sera inscrit à l'intérieur de celle-ci. C'est cet assujettissement du Soi qui vient, pour ainsi dire, donner la couleur et qualifier la nature de l'expérience quotidienne ainsi problématisée. Dans cette optique, bien que Foucault ne néglige nullement l'impact que peut avoir sur le Soi les jeux de savoir/pouvoir mondains et qui, comme nous l'avons déjà soulevé, limite les possibilités qui lui sont offertes,

celui-ci considère néanmoins que, non seulement la conduite du Soi ne trouvera pas d'objets moraux « en soi », mais, peut-être plus important encore, Foucault nous montre aussi que cette conduite ne sera pas non plus entièrement déterminée par la force du monde extérieur qui l'entoure. Bref, si l'ambiance mondaine et ses jeux de savoir/pouvoir dominants viennent certes influencer grandement le nombre de tenues éthiques possibles pour le Soi, cette « morale » de l'ambiance mondaine ne peut cependant pas déterminer « dogmatiquement » la manière dont le Soi s'y rapportera singulièrement, c'est-à-dire la forme que prendra son assujettissement face à cette pratique et comment il y affichera sa position devant les autres.

Afin d'illustrer davantage toutes ces nuances, reprenons ici notre exemple de la viande porcine. Bien que le musulman nous paraît dans une totale impossibilité de consommer du porc, que cette viande particulière semble lui être complètement interdite, la manière dont il s'y conduira « individuellement » dans le « concret », la façon dont il organisera son être face à cette interdiction avec laquelle il est pris à « faire-avec », peut néanmoins, quant à elle, prendre diverses formes effectives et singulières. Fierté dans « l'absolue » abstinence, désir mi-avoué aux autres d'une audace d'y goûter, mais jamais, bien sûr, consumer dans les faits, résignation attristée devant l'interdiction de ce qui lui semble être un plaisir, tricherie publiquement affichée ou discrètement effectuée avec ou sans mauvaise conscience, ou encore, totale indifférence passive devant ce qui n'est, pour lui, nullement un enjeu, bref, voilà une brève liste des comportements possibles que le musulman peut adopter face à ce « dogme » moral que sa religion semble d'abord lui imposer comme ambiance mondaine. Même sous le poids écrasant d'une « structure » de savoir/pouvoir dominante dans l'ambiance mondaine et à laquelle tous semblent obéir (sans faire ici bien sûr l'examen de la « légitimité » d'une telle structure), le Soi devra néanmoins s'y rapporter singulièrement. Car, malgré le caractère dogmatique de la règle morale formelle (il est interdit de manger de la viande porcine), le Soi pourra s'y exercer différemment et y aménager, par rapport à celle-

ci, une manière d'être particulière. C'est justement ces différentes manières de se disposer simultanément face à une même problématique donnée qui caractérise, chez Foucault, les formes d'assujettissement possibles pour le Soi, c'est-à-dire qu'à partir du dialogue qu'il entretient avec l'ambiance mondaine qui l'entoure et l'ensemble de ses jeux dominants de savoir/pouvoir, le Soi trouvera néanmoins toujours une façon d'affirmer et d'afficher sa part singulière et créatrice. L'assujettissement du Soi nous explique, en quelque sorte, comment celui-ci parvient à se faire sujet éthique et comment, par le fait même, il peut exercer sur lui-même cette expérience. En effet, en devant à chaque fois prendre position singulièrement par rapport à la « norme morale » de l'ambiance mondaine qui l'entoure et ce, aussi forte qu'elle puisse sembler être, le Soi s'assujettit certes à une forme esthétique particulière, mais non sans d'abord y avoir exprimé toute la part créatrice qui caractérise une telle expérience.

C'est donc précisément, dans ce que nous appellerons désormais les « espaces de liberté », c'est-à-dire l'espace positionnel fourni par le dialogue dialectique de l'unité et de la différence, que l'on peut entrevoir pleinement cet esthétisme de l'existence relié, selon nous, à l'expérience éthique. Car, puisque même dans ce qui ne semble toucher que la sphère de la morale ou de la grande « idéologie » politique (notre « liberté » démocratique et ses « droits de l'homme »), le positionnement esthétique et l'assujettissement qui lui est inhérent y sont toujours déjà à l'œuvre (« l'humanisme » comme valeur esthétique). En ce sens, pour Foucault, l'enjeu d'une réflexion portant sur l'« éthique » devient donc, à bien des égards, celui de savoir comment le Soi peut s'inscrire lui-même à l'intérieur de ces espaces de liberté, comment il peut affirmer son esthétique singulière tout en dialoguant toujours avec les jeux de savoir/pouvoir ayant cours dans son monde ambiant. Ainsi, loin d'être complètement déterminé par ceux-ci, le Soi « s'insère » à l'intérieur de ces jeux afin de se constituer et se définir lui-même comme sujet éthique. Le Soi joue et se compose, dans un perpétuel devenir, avec les jeux de

vérités qui l'entourent, mais qui lui permettent, simultanément, de se donner à lui-même une singularité et de s'afficher comme tel devant les autres. De la sorte, pour Foucault, l'expérience esthétique de l'existence, du moins tel qu'il en repéra l'intention chez plusieurs auteurs de l'Antiquité, permet de donner forme à sa vie, c'est-à-dire que cette expérience est la manière même dont ils pouvaient exprimer leur liberté sur leur être, qu'ils pouvaient exprimer leur capacité à s'organiser esthétiquement et d'agir sous un certain mode d'être. Voilà comment Foucault nous expose cette problématisation de la liberté à l'époque grecque :

« Les Grecs, en effet, problématisaient leur liberté, et la liberté de l'individu, comme un problème éthique. Mais éthique dans le sens où les Grecs pouvaient l'entendre : l'éthos était la manière d'être et la manière de se conduire. C'était un mode d'être du sujet et une certaine manière de faire, visible pour les autres. L'éthos de quelqu'un se traduit par son costume, par son allure, par sa manière de marcher, par le calme avec lequel il répond à tous les événements. C'est cela, pour eux, la forme concrète de la liberté; c'est ainsi qu'ils problématisaient leur liberté. L'homme qui a un bel éthos, qui peut être admiré en cité par exemple, c'est quelqu'un qui pratique la liberté d'une certaine manière. »¹⁰¹

La liberté n'est pas entendue par Foucault de manière ontologique ou comme une condition d'émancipation nécessaire à l'expérience éthique, comme s'il s'agissait de trouver « une » forme d'être idéal au Soi ou d'énoncer les conditions « minimales » nécessaires à son existence. Au contraire, la liberté que les Grecs problématisaient désigne plutôt selon Foucault, les espaces esthétiques possibles pour la différenciation du Soi dans l'ambiance mondaine qui l'entoure, c'est-à-dire la capacité que possède le Soi d'exercer sa liberté sur son être en le « modelant » sous certains régimes de valeur à partir desquels celui-ci pourra s'afficher devant les autres. En effet, les Grecs, en s'interrogeant à propos des diverses possibilités de mise en forme esthétique leur étant offertes, et ce, afin de trouver parmi celles-ci, la tenue éthique qui leur conviendrait le mieux, ou pour reprendre ici les mots de Foucault, la forme de liberté leur permettant d'avoir un « *bel éthos* », se trouvèrent

¹⁰¹ FOUCAULT. Dits et écrits IV L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, op.cit. P.1533

précisément à « *problématiser leur liberté* », c'est-à-dire d'exercer leur capacité à choisir leur mode d'être. Ainsi, confrontés aux multiples façons possibles d'organiser leur pratique sexuelle par exemple, les Grecs exerçaient leur liberté sur ce champ problématique, car en choisissant leur position éthique face à celle-ci, ceux-ci exprimaient, par le fait même, leur capacité à s'agencer eux-mêmes une façon de vivre la sexualité. En fait, il faut bien apercevoir ici que c'est seulement parce qu'il existe simultanément multiples êthos différents offerts, que nous pouvons affirmer que les Grecs exerçaient leur liberté, car ce n'est que devant un tel choix de positions possible, qu'ils pouvaient exercer leur capacité à choisir et d'organiser leur tenue éthique afin d'afficher au monde un « *bel êthos* ». Voilà pourquoi Foucault affirme, dans ce même entretien, que « *la liberté est la condition ontologique de l'éthique, mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté* »¹⁰², car c'est précisément cette capacité d'agir sur Soi et de choisir sa tenue dans le monde qui est la source de l'expérience éthique.

Cependant, en plus de faire ressortir l'importance des « espaces de liberté » dans lesquels le Soi peut, malgré toute la force de l'ambiance mondaine et son caractère parfois dogmatique, s'incarner dans un êthos et y afficher sa singularité, cette citation nous permet aussi de voir que la création l'êthos, loin de se « fonder » à travers les grandes règles morales de la société, se trouve plutôt dans les sphères les plus quotidiennes de l'existence. Selon Foucault, cet êthos, du moins tel que les Grecs d'alors entendaient cette expression, se révèle d'abord par la façon dont le Soi se comporte dans sa vie de tous les jours et comment, dans les multiples pratiques que celle-ci lui amène, il arrive à styliser sa manière d'être devant les autres. Ainsi, dans les « espaces de liberté » que le dialogue mondain lui offre, le Soi peut exercer sa capacité organisationnelle et de la sorte, exercer sa liberté qu'il a sur lui-même, c'est-à-dire qu'en ayant la possibilité d'être autre que ce qu'il est présentement, ayant la possibilité de prendre une autre tenue que celle qui l'habile

¹⁰² Ibid. P.1531

en ce moment, le Soi peut, dans cet espace de possibilité esthétique, se donner une certaine manière d'être singulière par laquelle il aura pu montrer aux autres son être. C'est donc, dans une certaine mesure, seulement dans sa vie quotidienne que le Soi peut exercer la liberté qu'il a sur son être, c'est-à-dire d'être en mesure de s'inscrire lui-même dans les multiples espaces esthétiques que celle-ci lui offre.

Afin de conclure cette halte et d'être en mesure de mieux comprendre toute la portée que comporte une notion si importante pour nous comme celle de l'éthos, du moins tel que Foucault en repère l'idée chez les Grecs, un exemple contemporain peut peut-être s'avérer fort utile. Prenons ainsi l'exemple d'un jeune homme devenu récemment professeur et allant, chaque fin d'après-midi, dans un marché public afin d'acheter son repas du soir. Tout d'abord, il faut immédiatement affirmer que le marché public possède, pour ainsi dire, sa propre ambiance mondaine, bien différente de celle que le jeune professeur vit dans son milieu de travail, à la maison, dans son centre sportif, lorsqu'il marche dans la rue au centre-ville ou de celle qu'il y a dans son « pub » favori. Mais cette ambiance mondaine ne se distingue pas seulement des autres endroits physiques que le jeune homme fréquente, mais avec celle aussi des autres marchés publics (certains étant peut-être plus « chics » ou encore situés dans un quartier plus « branché » que celui où il va habituellement), de l'ambiance des épiceries à grande surface (ne serait-ce que par le type de panier qu'« on » y utilise) et se distingue aussi, selon le moment de la journée, ou le jeune homme va faire ses courses (la clientèle du matin étant bien différente de celle du midi ou de celle du soir, mais chacune ayant, par ailleurs, sa propre ambiance particulière). Bref, le jeune homme allant à « ce » marché public, à « cette » heure précise, sera donc confronté à « cette » ambiance mondaine particulière avec laquelle il devra « faire-avec » et s'inscrire à l'intérieur de celle-ci de manière singulière.

Il devra donc, au travers les multiples préoccupations que lui occasionnent à chaque fois sa sortie au marché public, organiser sa présentation de Soi devant les

autres sous la forme d'un éthos particulier qui lui servira ainsi de tenue. Ce qui composera l'éthos du jeune homme devenu récemment professeur, c'est précisément cette inscription qu'il fera de lui-même à l'intérieur de l'ambiance mondaine du marché public. L'éthos du jeune homme s'exprimera donc par le complet « veston-cravate » qu'il a ramené du travail et qu'il porte « maladroitement », par sa manière timide et réservée de dialoguer avec les employés des différents kiosques, se sera sa façon de payer afin de montrer ouvertement (en s'assurant que tous puissent bien voir le nombre de billets que contient son portefeuille !) sa toute nouvelle condition économique bourgeoise, par son regard « analytique » envers les autres clients et scrutant leur moindre geste, son attitude « disciplinée » et calme dans la file d'attente, le sourire complice qu'il aime porter à sa jeune bien aimée en s'assurant, bien sûr, d'être discrètement aperçu par d'autres demoiselles, son éthos s'exprimant aussi par la nature « intellectuelle » de ses plaisanteries, par son écoute toujours attentive à ce qui se passe autour de lui, ou encore, par sa capacité d'expliquer sarcastiquement les événements routiniers de la vie et ainsi être en mesure de distraire un auditoire composé de quelques clients. Bref, l'éthos du Soi c'est l'ensemble de ces variables et dispositions jouant dynamiquement les unes avec les autres dans un perpétuel devenir en constant processus de réécriture. Car, bien sûr, notre jeune homme devenu récemment professeur ne portera peut-être pas toujours aussi maladroitement la cravate, ni ne sera peut-être toujours aussi timide avec les employés des différents kiosques. Néanmoins, l'éthos de ce jeune homme s'orientera toujours autour de ces régimes de valeur qui organisent ses diverses dispositions internes lorsqu'il fait ses courses au marché public, lui permettant ainsi de prendre position au travers cette ambiance et s'afficher devant les autres. Voilà donc comment le Soi peut parvenir à exercer sur lui-même une certaine forme de liberté, car dans les « espaces de liberté » que le dialogue avec l'ambiance mondaine du marché public lui offrait, ce jeune homme devenu récemment professeur a pu s'assujettir à une forme d'être particulière qui lui sert, pour ainsi dire, de tenue éthique.

Bien sûr, il semble évident que pour Foucault, notre exemple du jeune homme devenu récemment professeur et allant à « ce » marché public vient nettement réduire l'intention philosophique dans laquelle celui-ci entrevoyait cet exercice de Soi et de sa liberté sur son être. Car il est très important de souligner que pour lui, et tel que l'expérience grecque de l'époque semblait le lui démontrer, il s'agit avant tout d'une action « réfléchie », où le Soi « décide » et « travaille » à la formation de sa propre forme esthétique. Quant à notre jeune homme allant au marché public, il semble plutôt que bien des sphères de ce que nous avons inclus dans son éthos n'aient nullement été réfléchies et se produisent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes à l'intérieur du Soi. Si Foucault refusait peut-être notre extension de l'expérience éthique à ce qui touche la production « inconsciente » des dispositions du Soi, c'est-à-dire celles qui ne se sont pas organisées de manière « voulue » par celui-ci, nous avons pu, grâce à cette exploration de ces deux concepts de sa pensée, comprendre davantage le fonctionnement de l'expérience éthique. En ce sens, le fonctionnement de l'expérience éthique nous apparaît désormais plus clair, car nous pouvons bien entrevoir que c'est dans l'exercice de cet esthétisme de l'existence, qui oblige le Soi à se positionner sous certains modes de subjectivation, que ce fait voir le jeu quotidien de l'expérience éthique auquel nous sommes tous, dans une certaine mesure, confrontés. C'est donc tout cet exercice dynamique perpétuellement en devenir dans lequel le Soi se compose un éthos et par lequel celui-ci s'affichera devant les autres qui devient pour nous le « comment » de l'expérience éthique.

Cependant, en plus de n'avoir pas clairement dégagé cet enjeu concernant l'extension de l'expérience éthique au domaine des productions « inconscientes » incluses dans l'éthos du Soi, nous n'avons pas encore exploré comment ce mouvement de perpétuelle création se « vit » au sien de Soi. Car, si nous savons que le Soi a affaire simultanément à plusieurs régimes de valeur se chevauchant les uns avec les autres à l'intérieur de lui, qu'il n'a donc pas seulement le sexe et l'alimentation en tête, nous n'avons pas encore réfléchi à comment cette dynamique

des différents régimes et cette multiplicité inhérente au Soi s'inscrivent dans sa vie quotidienne. Voilà donc, en quelque sorte, les thèmes que nous nous devons désormais d'aborder, mais cette fois, à partir de la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari et de ce qu'ils ont nommé le « *corps sans organes* ».

LE CORPS SANS ORGANES ET LES PERSONNAGES DU SOI CHEZ DELEUZE ET GUATTARI

Durant notre exploration de ce que Deleuze nomme le « *troisième Foucault* », nous nous sommes heurtés à deux « apories », ou du moins, à deux questions qui, afin d'approfondir notre compréhension de l'exercice interne de l'expérience éthique, se doivent d'être abordées. En fait, la première aporie est celle de la « délimitation » de l'expérience éthique, c'est-à-dire si celle-ci s'étend aussi jusqu'aux sphères « involontaires » de l'êthos du Soi. La question est donc celle de savoir si l'éthique, en tant qu'expérience quotidienne peut ou doit se limiter qu'à ce que le Soi a lui-même et consciemment organisé. Car, bien que notre précédente réflexion nous a permis de saisir comment l'éthique reposait finalement sur la mise en forme esthétique de soi-même dans les espaces de liberté offerts par le monde ambiant, pour Foucault, cette expérience de l'éthique était impensable sans cette notion, si importante à ses yeux et à ceux des Grecs de l'Antiquité, que l'éthique est avant tout l'exercice de sa liberté sur son être. Foucault considérait donc l'expérience de l'éthique seulement dans la perspective où les actions qui sont effectuées par le Soi, le sont de manière « réfléchie », c'est-à-dire où les actions et pratiques qui ont été mises en branle dans son être, l'ont été par sa propre volonté. L'éthique devient ainsi la pratique de la liberté sur son être, et ce, non pas parce que Foucault n'aurait pas « cru » en l'existence d'une certaine production inconsciente à l'intérieur de l'êthos du Soi, mais bien plutôt parce que pour lui, cette expérience

signifie d'abord l'occasion d'agir sur soi-même et sur sa gouvernance interne¹⁰³. Ainsi, l'expérience éthique est pour Foucault, l'occasion parfaite de répondre à l'exigence socratique de s'occuper de son être, de se soucier de soi-même, de se modeler sous certaines formes esthétiques d'existence et de se gouverner soi-même à l'intérieur de celles-ci. Bref, pour Foucault, ce qu'il y a d'intéressant dans l'expérience de l'éthique, ce n'est pas tellement d'observer ce qui arrive fortuitement dans l'éthos du Soi, que d'observer plutôt cette capacité organisationnelle dans laquelle le Soi peut justement « décider » de la direction qu'il veut donner à sa vie et à ses multiples pratiques quotidiennes qui l'accompagnent.

En fait, cette aporie de la « délimitation » de l'éthos du Soi nous montre à quel point il peut être parfois très difficile de distinguer ce qui a le caractère d'une action « réfléchie » sur soi-même, c'est-à-dire celle qui n'émanerait que de la volonté et du désir propre du Soi, de celle qui serait produite par le Soi, mais sans que celui-ci l'ait pour autant véritablement « décidé ». Notre jeune homme devenu récemment professeur peut certes « vouloir consciemment » donner du style à sa personnalité en portant un « veston-cravate », être toujours très soucieux de son apparence extérieure et donc, parfaitement « connaître » l'effet que cet habit procure sur lui et sur les autres qui l'entourent par exemple. Mais, dans le mouvement de sa vie quotidienne, celui-ci n'oubliera-t-il pas le plus souvent cette première « intention éthique » qu'avait d'abord pour lui le « veston-cravate » ? Dans le feu de l'action des emplettes du soir, n'oubliera-t-il pas qu'il porte le « veston-cravate » dans le « but » d'afficher sa nouvelle « notoriété » professionnelle (et ce, même s'il le porte encore aussi « maladroitement » !) ? Ou, plus problématique encore que ce possible oubli de la véritable « intention éthique » ayant conduit à ce positionnement éthique particulier, nous pouvons nous demander

¹⁰³ Voir encore à cet effet l'entretien de Foucault avec H. Becker, R. Forner-betancourt, A. Gomez-Müller et publié dans : FOUCAULT. *Dits et écrit IV, L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, op.cit. P.1525

si les choix positionnels auxquels le Soi se résout dans sa vie de tous les jours peuvent bel et bien avoir été voulus par lui. Notre jeune homme au « veston-cravate » pouvait-il vouloir autre chose pour lui-même que cet habit? À cet égard, soulignons simplement ici, en guise d'introduction à cette première aporie, la fameuse formule de Schopenhauer que nous avons citée précédemment et stipulant : « *ce que ma volonté veut, puis-je l'avoir voulu?* »¹⁰⁴.

La seconde aporie s'interroge à savoir si nous devons tenir compte des multiples manifestations par lesquelles s'exprime l'expérience éthique ou si nous ne devons pas plutôt nous limiter qu'aux grands traits importants qui composent sa vie. En fait, puisqu'il semble à première vue très problématique de « délimiter » l'expérience éthique aux actions réfléchies et voulues par le Soi, comment, si nous « acceptons » aussi désormais les productions inconscientes, devons-nous envisager leurs multiples manifestations? En effet, notre vie quotidienne est remplie d'événements anodins et de dispositions éthiques à première vue « insignifiantes », ou du moins sans importances, auxquelles, la plupart du temps, nous ne « pensons » même pas, mais qui pourtant s'exercent toujours de manière multiple. Se raser, se brosser les dents, se laver, marcher, nettoyer son logis, dialoguer avec ses voisins, jouer aux cartes entre amis en sont de très bons exemples. Car, à l'intérieur de chacune de ces problématiques particulières, nous agissons toujours par l'entremise d'un certain éthos avec lequel nous pouvons nous rapporter à celles-ci. Ainsi, pour les hommes, c'est par exemple se raser pour être propre, pour faire plus « chic », pour se donner l'occasion de sentir la lotion « d'après-rasage », par haine de la pilosité, pour éviter l'inconfort suscité chez la ou le partenaire amoureux, par obligation professionnelle, ou, à l'inverse, ne pas se raser pour faire plus naturel, par lâcheté, pour tenter d'afficher une certaine virilité, par absence de pilosité, afin de paraître plus âgé, pour avoir un look plus « décontracté », afin de se conformer à sa croyance religieuse, ou encore, afin de paraître comme quelqu'un pour qui

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER. *Essai sur le libre-arbitre*, op.cit. P.26

justement les apparences physiques ne sont pas un domaine de préoccupation. Bref, dans cette activité si banale et anodine qu'est le rasage masculin, celle-ci comportera néanmoins toujours une multitude de considérations et de désirs qui seront simultanément à l'œuvre en chaque homme la pratiquant et qu'il devra agencer à l'intérieur de cette esthétique de la pilosité.

En ce sens, la question que pose pour nous cette seconde aporie serait donc la suivante : Devrions-nous, oui ou non, dans le cadre d'une méditation portant sur l'expérience éthique, prendre en compte l'ensemble de la production des dispositions du Soi, ou plutôt, nous limiter à celles qui ont eu une « importance » dans la vie de celui-ci, c'est-à-dire nous limiter qu'aux dispositions et traits de caractère sur lesquels il aura, tout au long de son existence, porté une plus grande attention? Car, bien que notre jeune homme possède certes certaines caractéristiques qui le suivent, pour ainsi dire, d'un milieu à l'autre, celui-ci produira simultanément une multitude d'autres dispositions qui ne seront là, qu'à cet instant, qu'à cet endroit, que dans cette expérience précise reliée à son esthétique alimentaire au marché public. Bref, notre jeune homme est toujours composé d'une pléiade de dispositions (Deleuze et Guattari nous parlent quant à eux de personnages du Soi) et qui conduisent notre jeune homme à se composer lui-même une tenue mondaine.

En fait, le premier point auquel nous devons nous attarder, c'est celui de clarifier cette expression, qui à première vue peut nous sembler bien obscure et très éloignée des enjeux de notre méditation sur l'expérience éthique, du « *corps sans organes* » et dont nous allons ici nous servir. En effet, comment cette idée d'un corps qui n'a aucun organe peut nous aider à comprendre quoique ce soit dans le fonctionnement interne de l'expérience éthique! Sans être, bien sûr, en mesure de retracer tout le parcours historique de cette expression, ni d'aborder toutes les interprétations possibles, nous allons néanmoins envisager l'expérience éthique à l'aune de ce concept de Deleuze et Guattari. C'est sans l'ombre d'un doute dans

« *L'anti-œdipe* » que ce concept de « *corps sans organes* » prend une tournure décisive dans la pensée de Deleuze et Guattari et marque la suite de la réflexion philosophique de ces deux auteurs. Ainsi, dès l'introduction de ce livre portant plus particulièrement sur ce qu'ils appellent les « *machines désirantes* », Deleuze et Guattari nous précisent non seulement comment nous devrions entendre cette expression, mais nous expliquent surtout la « fonction » essentielle que joue, dans l'existence humaine, ce « *corps sans organes* » :

« Le corps sans organes est un œuf : il est traversé d'axes et de seuils, de latitudes, de longitudes, de géodésiques, il est traversé de gradients qui marquent les devenirs et les passages, les destinations de celui qui s'y développe. Rien ici n'est représentatif, mais tout est vie et vécu : l'émotion vécue des seins ne ressemble pas à des seins, ne les représente pas, pas plus qu'une zone prédestinée dans l'œuf ne ressemble à l'organe qui va y être induit. Rien que des bandes d'intensité, des potentiels, des seuils et des gradients. »¹⁰⁵

Sans bien sûr affirmer que ce soit précisément cette image que Deleuze et Guattari avaient en tête lorsqu'ils nous disent que « *le corps sans organes est un œuf* », ni même nous proclamer très grand « spécialiste » dans le domaine agricole, nous pouvons néanmoins ici utiliser l'image du contenu d'un œuf de poule avant son éclosion afin de comprendre la « fonction » que vient jouer le « *corps sans organes* » au dedans du Soi. En effet, lorsque nous pensons à un œuf de poule, nous nous imaginons immédiatement une sorte de liquide blanchâtre et visqueux dans lequel il aurait un embryon encore informe et qui, malgré cette présente « inconsistance », fera, dans le développement « normal » des choses, naître un poussin. En ce sens, et sans pousser plus loin l'analyse embryonnaire des poussins, ce serait donc par l'entremise de ce liquide visqueux qui entoure l'embryon que celui-ci peut prendre forme et se développer, car bien qu'à la base ce liquide ne ressemble encore en rien au poussin qui va naître, celui-ci possède néanmoins en lui toute l'énergie nécessaire pour en « créer » un. Il apparaît donc que c'est

¹⁰⁵ DELEUZE, GUATTARI. *L'anti-œdipe : capitalisme et schizophrénie I*, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, P.26

précisément cette énergie contenue dans le liquide visqueux de l'œuf de poule qui permette, en quelque sorte, la formation concrète du poussin. Voilà pourquoi nous pouvons, à bien des égards, rapprocher cette image de l'œuf de poule avant son éclosion avec cette idée du « *corps sans organes* » comme œuf traversé d'intensité et de gradient de Deleuze et Guattari. Car, dans ce liquide blanchâtre et visqueux de l'œuf de poule, il n'y a pas encore, à proprement parler, de « substance », d'organe, mais seulement qu'un jeu de force, d'intensité, d'énergie à partir duquel (si la nature suit le cours normal de son œuvre!), ce produira le poussin. Dans cette perspective, nous pouvons donc voir que le poussin constitue, à bien des égards, l'organe émanant d'un corps qui, quant à lui, est sans organe. L'œuf de poule, dans tous ses jeux moléculaires internes, est encore sans « substance », mais possède tout de même en lui toute l'intensité et l'énergie pour en former une. Ainsi, l'œuf de poule représenterait, selon Deleuze et Guattari, le degré 0 du poussin, c'est-à-dire l'ensemble des potentialités énergétiques nécessaires pour en faire un, mais qui ne se sont pas encore concrétisées sous la forme d'un organe « substantiel » et qui auraient peut-être, dans une certaine mesure, la possibilité de produire autre chose qu'un poussin. Tout est là réuni dans ce liquide visqueux pour produire le poussin, mais pourtant, ce dernier n'y est pas encore solidement formé et « organisé ».

Voilà comment nous devons entendre la « fonction » jouée par le « *corps sans organes* » du Soi, c'est-à-dire celle d'être le degré 0 à partir duquel toutes les dispositions éthiques ont la potentialité de s'exprimer extérieurement, d'être, pour ainsi dire, le « lieu » sans substance d'où le Soi peut produire les divers modes de subjectivation qui le composera tout au long de sa vie. Tel l'œuf de poule qui contient en lui toute l'énergie nécessaire afin de produire l'organe du poussin, le « *corps sans organes* » du Soi contient en lui toute l'intensité et les forces nécessaires pour produire simultanément une infinité de dispositions éthiques lui servant d'« organisation » sur ce que Deleuze et Guattari nomment un « *plan de consistance* ». Puisque le « *corps sans organes* » est de part en part traversé de

potentialités, de forces, d'intensités, de gradients, de dispositions qui viennent, pour reprendre encore une fois ici les mots de Deleuze et Guattari, « *marquer les devenir et les passages de celui qui s'y développe* », le Soi ne peut donc se composer lui-même que par l'entremise de ce jeu de forces internes. En ce sens, la « fonction » de ce degré 0 du « *corps sans organes* » est celle d'être la source productive des forces et dispositions éthiques à partir de laquelle le Soi pourra s'exprimer extérieurement sous une forme « organ-isée ». Bien sûr, ce liquide blanchâtre et visqueux de l'œuf de poule produira le plus souvent l'organe du poussin, tout comme le « *corps sans organes* » du Soi produira à chaque fois un « humain », mais ce degré 0 des forces permet néanmoins l'expression d'une pléiade de variabilités possibles, nous faisant ainsi facilement reconnaître que nul poussin, ou nul humain ne peuvent être exactement « identiques » entre eux. En effet, tout comme l'œuf de poule qui n'a pas encore « livré » son poussin et a toujours en lui la potentialité de faire tous les types de poussins possibles, le Soi a aussi en lui, selon Deleuze et Guattari, la potentialité de se produire à chaque fois de manière diverse et de « *marquer* », par ses multiples transformations, le devenir de sa propre vie. **Ce qu'il nous faut donc retenir ici de cette première explication de cet important concept du « *corps sans organes* », c'est que celui-ci vient jouer le rôle de l'œuf du Soi, c'est-à-dire d'être le « lieu » à partir duquel celui-ci peut « éclore » et produire toutes ses potentialités et dispositions éthiques qui lui serviront de tenue mondaine.** Cette idée du degré 0 du « *corps sans organes* » du Soi est d'ailleurs très bien illustrée par Deleuze et Guattari quelques lignes auparavant notre précédente citation :

« Non pas que les intensités soient elles-mêmes en opposition les unes avec les autres et s'équilibrent autour d'un état neutre. Au contraire, elles sont toutes positives à partir de l'intensité = 0 qui désigne le corps plein sans organes. Et elles forment des chutes ou des hausses relatives d'après leur rapport complexe et la proportion d'attraction et de répulsion qui entre dans leur cause. Bref, l'opposition des forces d'attraction et de répulsion produit une série ouverte d'éléments intensifs, tous positifs, qui n'expriment jamais l'équilibre final d'un

système, mais un nombre illimité d'états stationnaires métastables par lesquels un sujet passe. »¹⁰⁶

Afin de peut-être clarifier davantage cette interprétation que nous propose Deleuze et Guattari à propos du « rythme » des forces émanant du degré 0 du « *corps sans organes* », nous pouvons immédiatement établir un rapprochement entre cette compréhension des forces positives produisant « *un nombre illimité d'états stationnaires* » et l'explication que nous donnait précédemment Deleuze à propos de la volonté de puissance nietzschéenne telle que nous l'avons rapidement abordé au cours de notre premier chapitre. C'était alors, souvenons-nous, l'idée que pour Deleuze, la volonté de puissance nietzschéenne désignait à la fois l'élément « *génétique* » de la force (ce qui la fait jaillir au dehors) et l'élément « *différentielle* » de celle-ci (c'est-à-dire ce qui fait jouer les forces entre elles, ce qui les obligent ainsi à se différencier les unes avec les autres). En ce sens, pour Deleuze, cette pensée nietzschéenne de la volonté de puissance illustre donc « l'auto-capacité » immanente des forces du Soi à se produire elles-mêmes dans le monde. Bref, la pensée de la volonté de puissance c'était avant tout l'idée « *qu'à chaque instant, chaque force (selon ses capacités immanentes) tire son ultime conséquence (selon l'ambiance qui l'entoure)* ». Dans cette optique, le « *corps sans organes* », à titre de degré 0 des potentialités du Soi, semble pouvoir se rapprocher, de cet élément « *génétique* » et « *différentielle* » que Deleuze avait auparavant octroyé à la volonté de puissance nietzschéenne. Car, à l'instar de celle-ci, le « *corps sans organes* » du Soi c'est lui aussi « l'auto-capacité » immanente de générer ses dispositions éthiques et qui ont, elles aussi, une fois produites, à tirer à chaque fois leur ultime conséquence. En effet, en étant le degré 0 à partir duquel les multiples dispositions éthiques du Soi peuvent « éclore » et se manifester les unes avec les autres dans le monde, le « *corps sans organes* » peut donc être interprété comme l'élément « *génétique* » et « *différentielle* » du Soi, c'est-à-dire celui qui génère et diversifie son expérience « d'organ-isation » éthique.

¹⁰⁶ Ibid. P.25

Par contre, il faut souligner que ce pôle « *génétique* » du « *corps sans organes* » va toujours produire une multitude de dispositions. Car, tel que nous le mentionnions déjà plus haut, le Soi n'a pas seulement le sexe, son alimentation ou son caractère bourgeois en tête. Au contraire, celui-ci est plutôt traversé simultanément par une multitude de préoccupations et de dispositions qui sont toutes produites par le degré 0 de son « *corps sans organes* » et qui ont, pour ainsi dire, pris « *consistance* » dans son être. En ce sens, le bourgeois, le punk, le sportif, le spirituel, l'artiste, le pédant, le menteur, l'affable, le généreux, le courageux, l'espiègle sont toutes des dispositions qui se retrouvent potentiellement dans notre propre « *corps sans organes* » et qui peuvent, selon la dynamique du jour et les circonstances du moment, venir s'exprimer de manière plus ou moins bruyante au sein de notre Soi. Ainsi, toutes ces diverses potentialités éthiques se doivent d'être envisager de façon « positive », c'est-à-dire qu'à partir de la production « *génétique* » du degré 0 du « *corps sans organes* » du Soi, ces différentes dispositions ne font que s'affirmer elles-mêmes, revendiquer leur propre puissance, mais tout en y subissant, par ailleurs, la nécessaire stabilisation du Soi visant à l'« organ-iser » sous certaines tenues éthiques et modes de subjectivation. En fait, malgré que les forces puissent paraître de prime abord très « contradictoires » et « négatives » les unes avec les autres (punk et bourgeois affichant rarement leur goût à travers les mêmes valeurs!), celles-ci ne font néanmoins que s'affirmer au sein du Soi et demeurent donc, dans cette perspective, toujours positive par rapport au degré 0 d'où ces forces émanent.

Cependant, dans toute cette dynamique positive des forces et dispositions éthiques du Soi, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ce degré 0 du Soi contient en lui non seulement toute la puissance et l'intensité afin de produire une variété infinie de dispositions éthiques différentes, mais surtout qu'il ne peut pas faire autrement que de produire du multiple. En effet, selon Deleuze et Guattari, le « *corps sans organes* » ne peut pas se limiter qu'à la production d'un ou de

quelques traits de caractère bien définis, stables et qui composeraient, en quelque sorte, à jamais la tenue du Soi. Au contraire, toujours rempli et « débordant » de forces jouant sans cesse les unes avec les autres à travers la composition différentielle du Soi, le « *corps sans organes* » est, pour les deux auteurs, à chaque fois une infinité d'intensités toujours en devenir et qui produisent, pour reprendre notre citation précédente, une multitude « *d'états stationnaires métastables par lesquels un sujet passe* ». Ainsi, nous nous retrouvons ici devant une dynamique du « *corps sans organes* » qui ne peut faire autrement que de générer simultanément une multiplicité de dispositions, mais qui néanmoins, est toujours inséparable de son processus « d'organ-isation », c'est-à-dire que ce jeu des forces internes émanant du degré 0 est inséparable des « organes » par lesquelles le Soi parvient à prendre forme devant les autres. En effet, si le bourgeois, le punk, le sportif, le spirituel, l'artiste sont toutes des dispositions qui nous sont (dans une grande variabilité bien sûr) toutes un peu imparties à tous, c'est qu'en nous, il y a justement quelque chose qui en permet une production différenciée, mais qui par le fait même de l'affirmation de cette différence, permet simultanément une infinie de façons de s'y stabiliser. Dans cette perspective précise, il y aura donc toujours plusieurs manières d'afficher son caractère « punk », toujours plusieurs degrés par lesquels cette disposition peut s'exprimer et prendre place en chacun de nous, mais cette disposition sera néanmoins à chaque fois, pour celui la produisant dans son être, une façon de prendre « *consistance* » dans le monde qui l'entoure. C'est dans *Mille plateaux* et plus précisément dans celui s'intitulant « *Comment se faire corps sans organes* », que les deux auteurs nous permettent de bien entrevoir toute l'ampleur de cette dynamique interne du « *corps sans organes* » du Soi et qui pousse celui-ci à la fois vers sa propre « organ-isation » consistante et vers l'expérimentation d'une multiplicité de dispositions qui est inhérentes à cette composition.

« Le plan de consistance, ce serait l'ensemble de tout le CsO (corps sans organes), pure multiplicité d'immanence, dont un morceau peut-être chinois, un autre américain, un autre médiéval, un autre petit pervers,

mais dans un mouvement de déterritorialisation généralisée où chacun prend et fait ce qu'il peut, d'après ses goûts qu'il aurait réussi à abstraire d'un moi, d'après une politique ou une stratégie qu'on aurait réussi à abstraire de telle ou telle formation d'après tel procédé qui serait abstrait de son origine »¹⁰⁷

Ainsi, si nous écoutons « à la lettre » les propos de Deleuze et Guattari, le Soi (à titre de « *plan de consistance* » des multiples dispositions éthiques qui le composent et qui sont produites par son « *corps sans organes* ») peut très bien avoir en lui, à la fois un morceau chinois, un morceau petit pervers, bourgeois, sportif ou spirituel, chacune de ces dispositions particulières (ou personnages du Soi)¹⁰⁸ se mouvant au rythme de la production « *génétique* » et « *différentielle* » du « *corps sans organes* ». En ce sens, et tel que nous l'avons déjà laissé entendre, le Soi est toujours traversé par une multitude de forces et de personnages différents avec lesquels il doit non seulement « faire-avec » dans sa composition, mais avec lesquels il doit surtout s'y « organ-iser » lui-même. En effet, puisque les personnages du punk, du bourgeois, du pervers, de l'américain, qui se retrouvent tous comme potentialité du Soi, se doivent (dans une grande variabilité bien sûr) de s'agencer simultanément ensemble à l'intérieur de lui, le Soi « est », dans cette optique, le rassemblement « *consistant* » de la multiplicité qui le compose du dedans. De la sorte, pour Deleuze et Guattari, l'existence quotidienne du Soi ne peut nullement se comprendre sans d'abord avoir fait ressortir tout le jeu qu'exerce, au dedans de lui, cette multiplicité des personnages et qui viennent tous alimenter, à chaque instant, sa vie mondaine. En effet, pour eux, nous « sommes » toujours à la fois « ce » chinois, « ce » petit pervers, « ce » punk, « ce » bourgeois, « cet » américain et ce n'est que par l'entremise de cette multitude de personnages qui nous composent que nous pouvons parvenir à prendre position de manière « *consistante* » et à nous afficher devant les autres.

¹⁰⁷ DELEUZE et GUATTARI. *Mille plateaux*. Op.cit. P.195

¹⁰⁸ Voir l'explication que nous donnent Deleuze et Guattari à propos de la tâche de la philosophie et de sa capacité à repérer les « *personnages conceptuels* » historiques... Le bourgeois et le prolétaire de Marx par exemple. DELEUZE, GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie*, les Éditions de Minuit, Paris, 2005, P.66-73

De la sorte, jamais selon eux le Soi ne peut être envisagé comme un être « unique », c'est-à-dire constitué que d'une seule disposition éthique, que d'un seul trait de caractère, que d'un seul personnage, pas plus qu'il ne peut être considéré comme un être « seul » avec lui-même. Bien au contraire, pour Deleuze et Guattari, le Soi est toujours déjà, pour ainsi dire, « *peuplé* » d'une infinité de personnages qui viennent s'agencer dans sa personnalité, former son éthos et le stabiliser momentanément afin qu'il puisse se mouvoir dans le monde. En ce sens, cette exploration que nous avons menée ici à propos de l'élément « *génétique* » et « *différentiel* » du « *corps sans organes* » vient nous illustrer de manière saisissante à quel point l'expérience éthique, même dans son expression la plus quotidienne, ne peut nullement se réfléchir sans cette dimension à la fois multiple et « *consistante* » qui lui est inhérente à chaque fois. Ainsi, loin de pouvoir se limiter qu'un à un seul grand trait de caractère ou à n'être dominé que par une seule « idéologie » sociale, le Soi est, pour ainsi dire, toujours « débordé » par sa multiplicité interne et nous devons donc, dans le cadre d'une méditation portant précisément sur l'effectivité de l'expérience éthique et de son fonctionnement interne, tenir compte de la constante variabilité qu'exerce au dedans de lui ce jeu des personnages du Soi. Par contre, avant d'aller plus en profondeur dans l'exploration de ce jeu interne du multiple et de son « organ-isation » sur un « *plan de consistance* », nous pouvons renforcer notre parallèle précédent avec la pensée de Nietzsche. En fait, l'aphorisme suivant et tiré de la *Volonté de puissance I* nous montre sans conteste à quel point ces deux pensées voyagent, à bien des égards, dans des horizons philosophiques très rapprochés l'un de l'autre :

« Il n'est peut-être pas nécessaire d'admettre qu'il n'y a qu'un *sujet unique* (il souligne) ; qui sait s'il ne serait pas permis tout aussi bien d'admettre une multiplicité de sujets dont la coopération et la lutte feraient le fond de notre pensée et de toute notre vie consciente? Une

sorte d'aristocratie des « cellules » en qui réside l'autorité?... Mes hypothèses : le sujet est une multiplicité »¹⁰⁹

Dans cette hypothèse que nous propose Nietzsche et dans laquelle « le sujet » est une multiplicité, celui-ci ne nous demande pas d'envisager l'ensemble de la vie consciente du Soi comme si celle-ci était dirigée par une sorte de « Je » tout puissant, unité suprême et créatrice de toute pensées, mais bien plutôt comme le simple résultat d'un jeu dynamique dans lequel plusieurs « Je » furent à chaque fois impliqués. Ainsi, à l'instar de notre précédente réflexion à propos des multiples personnages du Soi chez Deleuze et Guattari, cet aphorisme de Nietzsche nous laisse lui aussi entrevoir le Soi comme étant d'abord et avant tout un « homme multidimensionnel », c'est-à-dire « un » être traversé par une « multiplicité » de sujets¹¹⁰. Par contre, bien que nous ayons désormais une bien meilleure idée de la dimension « génétique » et « différentielle » qu'implique les multiples personnages émanant du « *corps sans organes* » du Soi, nous n'avons pas encore approfondi quel pouvait en être précisément le fonctionnement interne, ni exploré comment le Soi « vit » cette multiplicité des personnages avec lesquels il compose sa tenue. En effet, bien que nous pouvons maintenant comprendre que le Soi « est » le « *plan de consistance* » de ses diverses dispositions, nous n'avons pas encore répondu à la question suivante : comment une telle multiplicité, dans un pareil contexte de « débordement », peut-elle parvenir néanmoins à se faire consistante au sein d'un même organe ? Comment les personnages du punk, du spirituel, du sportif, du pervers, de l'américain peuvent-ils, malgré toute l'amplitude de leur différence, parvenir à s'agencer au sein d'un même Soi ? Nietzsche nous laisse que c'est « une sorte d'aristocratie des cellules » qui en conduit le fonctionnement et qui parviendrait, en quelque sorte, à instaurer son « régime »

¹⁰⁹ NIETZSCHE. *La volonté de puissance I*, op.cit. aph. 174 P. 283

¹¹⁰ Allusion au livre de Herbert Marcuse « L'homme unidimensionnel » dans lequel celui-ci « critique » l'homme quotidien moderne comme un esprit incapable de « négativité » et tendant ainsi de plus en plus à correspondre, dans tous ses traits de caractère, à l'idéologie de masse que lui impose le système capitalisme de la société industrielle avancée.

en mettant sous son « joug » les autres personnages. Mais, comment devons-nous entendre cette « *coopération et cette lutte* » des personnages du Soi? N'aurions-nous pas là l'idée que l'expérience éthique pourrait être une sorte d'« organisation politique » des personnages internes du Soi? Voilà ce à quoi nous devons maintenant réfléchir.

Cependant, avant d'aller immédiatement aborder le caractère proprement conflictuel et politique relié à « l'organ-isation » du Soi durant son expérience éthique, nous devons tout d'abord explorer davantage comment cette multiplicité des personnages parvient toujours (du moins le plus souvent), pour reprendre l'expression de Deleuze et Guattari, à se « *machiner* » un « *plan de consistance* ». En effet, si nous savons désormais que le Soi produit à chaque fois en lui-même, le punk, le bourgeois, le sportif, l'Américain, le Chinois et que ce n'est qu'à partir de cette multiplicité des personnages qu'il se compose lui-même et peut s'afficher devant les autres, nous ne sommes par contre pas en mesure de comprendre le fonctionnement interne de cet « acte » nécessaire de composition par lequel il « s'organ-ise » sur un « *plan de consistance* ». En guise d'introduction à cette problématique particulière et d'exemple caricatural, nous pouvons nous servir ici de la formule très imagée utilisée par les deux auteurs dans « *l'anti-œdipe* » afin de nous décrire la teneur de nos ébats amoureux : « *Faire l'amour n'est pas ne faire qu'un, ni même deux, mais faire cent milles. C'est cela les machines désirantes ou le sexe non humain : non pas un ni même deux sexes, mais n... sexes.* »¹¹¹.

Par contre, il faut faire très attention ici, car cette formule ne doit surtout pas être interprétée dans le sens d'un simple affront fait à la fidélité de l'amour monogamique ou d'un cynisme que les deux auteurs auraient voulu porter sur notre pratique contemporaine du mariage tel qu'« on » semble si souvent aimer se la « romancer ». En fait, pour Deleuze et Guattari, il ne s'agit pas simplement que les partenaires, lors de l'acte amoureux, ont toujours, pour ainsi dire, la « tête ailleurs »,

¹¹¹DELEUZE, GUATTARI. *L'anti-œdipe*. Op.cit. P.352

ou que ceux-ci ne peuvent pas, sans faire preuve d'une certaine « hypocrisie », affirmer qu'ils vivent le « grand Amour », mais bien plutôt que selon eux, l'acte amoureux est « en lui-même » une vaste « machine » productrice de désirs d'où émane à chaque fois une pléiade de personnages et de dispositions. En effet, pour Deleuze et Guattari, « *faire cent milles* » signifie d'abord et avant tout que durant nos ébats sexuels, aussi « fusionnels » et « passionnels » puissent-ils être par ailleurs, ce qui se met en marche en nous, c'est toujours à la fois les mots parfois « pervers » que spontanément nous échangeons, la sensation des draps (ou autre matière sur laquelle l'action se déroule!) sur notre peau, les pensées « secrètes » ou sans lien avec l'acte qui traversent subitement notre esprit, l'excitation mutuelle produite par l'entremise de certains fétichismes particuliers, la propagation des « odeurs chaudes » des corps qui s'enlacent ensemble et qui font bien souvent augmenter l'intensité de l'action, la gestion « technique » (trouver les « bons moyens » afin de procurer plaisirs et sensations fortes à notre partenaire ou à soi-même!) et « chorégraphique » (le rythme des positions et des efforts physiques que chacune d'elles requiert!) de l'acte en question, les gémissements incontrôlables, les sécrétions inattendues, les baisers, les caresses, la tendresse des doigts dans les cheveux, le coït, les dominations consenties, les élans déchaînés frôlant parfois « l'animalité »! Bref, ce qui caractérise avant tout nos ébats amoureux, c'est cette production effrénée de désirs et cette « machination » constante de multiples personnages qui en découlent à chaque fois, chacun de ceux-ci explorant et affirmant sa propre direction, sa propre puissance et venant, pour ainsi dire, multiplier par mille les participants à notre ébat amoureux. Ainsi, loin d'un simple affront porté envers la fidélité de l'amour monogamique, « *faire cent milles* » nous illustre plutôt combien la multiplicité est toujours inhérente à l'expérience du Soi et ce, même durant l'acte d'amour et qui pourtant ne viserait, selon certains, qu'à ne faire qu'« un ». Car, malgré le fait que nous soyons bel et bien deux durant nos ébats amoureux (du moins, le plus souvent pour la plupart d'entre nous !), c'est toujours déjà plusieurs personnes qui se mettent en action, toujours déjà une

multiplicité de dispositions différentes qui se mettent en branle en et qui viennent, en quelque sorte, alimenter le feu de nos désirs.

Par contre, ce que nous devons retenir ici de toute cette production « déchaînée » des désirs durant l'acte d'amour, c'est que celui-ci se déroule néanmoins toujours sur un certain « *plan de consistance* », c'est-à-dire que, malgré toute l'ampleur de leur affirmation « multidirectionnelle », nos désirs ont toujours un certain cadre, certaines limites à partir desquelles ils peuvent se produire et donner vie à ce « *faire cent milles* ». En effet, malgré que nous sommes à chaque fois traversés par une multitude de forces et de dispositions différentes jouant les unes avec les autres durant l'acte d'amour, il nous faut néanmoins donner une certaine « substantialité » à celui-ci, lui donner un certain plan à partir duquel les personnages pourront, ou non, donner libre cour à leurs désirs particuliers (certains personnages étant bien sûr, selon les « goûts » de chacun, plus sollicités que d'autres!). Ainsi, le sexe « passionné » d'un jeune couple récemment formé, le sexe « routinier » d'un couple déjà devenu « stable », le sexe en vue de la reproduction familiale, le sexe tantrique, le sexe de bureau, le sexe entre amants, le sexe solitaire, le sexe de fin de soirée un peu trop bien arrosée, le sexe avec une ou un inconnu, le sexe rémunéré, le sexe sadomasochiste, le sexe avec une importante différence d'âge, d'argent, de culture ou d'admiration réciproque, le sexe échangiste, le sexe « interdit » ou « transgressif », constituent toutes des formes de sexualité potentielles au Soi. Certes, souvent celles-ci sont entremêlées les unes avec les autres au sein d'un même acte, mais ces formes de sexualité nous illustrent néanmoins comment nos ébats amoureux s'effectuent toujours à partir d'un certain « *plan de consistance* » à partir duquel le Soi pourra ou non « *machiner* » ses désirs. Car, bien que notre fonctionnaire peut très bien « voyager » simultanément d'un plan à un autre, allant parfois s'exécuter dans le lit conjugal (sexe routinier où la différence d'argent et de culture viennent en plus s'y ajouter) tandis qu'à d'autres occasions, ce sera plutôt dans le bureau fermé de sa directrice (sexe de bureau entre

amants où la différence d'âge et d'admiration réciproque donnent lieu à l'expression de certaines formes de sadomasochismes !), chaque ébat se sera effectué néanmoins sous un certain plan possédant ses propres « limites » désirantes. En ce sens, et bien que cet exemple demeure bien sûr fort caricatural, notre fonctionnaire aura donc, dans chacune de ces ambiances respectives, réussi à se « *machiner* » un « *plan de consistance* » à partir duquel il parviendra à « organiser » ses multiples désirs. En fait, bien que le sexe dans le bureau fermé de la directrice forme un « agencement érotique » fort différent de celui que notre fonctionnaire retrouvera dans le lit conjugal, chacun de ceux-ci, avec leurs avantages et inconvénients respectifs, demeureront néanmoins les formes par lesquelles ses multiples désirs, à cet instant précis, parviennent à prendre « *consistance* » et à s'affirmer au dehors.

Si nous désirons maintenant rapporté cette réflexion de Deleuze et Guattari à propos du « *faire cent milles* » de la sexualité et du « *plan de consistance* » sur lequel celle-ci peut s'exprimer avec notre réflexion plus générale du Soi et de son expérience éthique comme « organ-isation » de ces multiples dispositions, l'une des métaphores les plus éclairantes utilisées par Deleuze et Guattari à ce sujet est celle du nom propre. Celui-ci « symbolise », en quelque sorte, le « *plan de consistance* » du Soi, ou plus précisément, le nom attribué à celui-ci afin que nous puissions le désigner. En effet, grâce à l'invariance temporelle de notre nom propre, c'est-à-dire que malgré tous nos multiples changements d'horizons et de « réorientations » personnelles celui-ci nous suivra durant toute notre vie (du moins, pour la plupart d'entre nous), notre nom propre nous permet de la sorte de penser notre existence à la fois par la multiplicité des traits de caractère qui la constituent, que par l'unité « *consistante* » dans laquelle celle-ci s'est proprement mue. Bref, par l'entremise de ce seul vocable, nous sommes donc en mesure de regrouper l'ensemble des multiples particularités qui composent l'agencement d'un individu quelconque, mais sans pour autant l'aborder ou la concevoir d'une manière « divisée », puisque

que le nom propre nous « révèle », au sein d'une même affirmation, cette multiplicité « vivante » au dedans du Soi. Le nom propre « capte » donc, à l'intérieur d'une même « Idée » (nous reviendrons sur ce thème), l'ensemble des diverses caractéristiques qui composent la personne qu'il désigne. Ainsi, lorsque nous mentionnons le nom propre « Francis Lapointe » par exemple, nous regroupons sous ce vocable, tout ce qui le caractérise, c'est-à-dire son travail, ses loisirs, ses lectures, ses sports, ses ambitions, ses manières d'être avec les autres, son humour, sa solitude et combien d'autres dimensions encore plus intimes de son existence, mais en ne faisant toutefois référence qu'à son agencement « global », sans distinction de chacune de ses composantes particulières. En ce sens, le nom propre, pourrait très bien illustrer la dynamique par laquelle le « *corps sans organes* » du Soi réussit, malgré toute la multiplicité des désirs et des dispositions dont il « déborde » littéralement, à se faire lui-même « *consistant* » et à se « *machiner* » un plan particulier. Car, certes « Francis Lapointe » désignera toujours le même individu, la même « substance », le même organe mais ce, non sans d'abord avoir inclus en lui le jeu des multiples personnages qui le composent et qui sont, quant à eux, perpétuellement soumis à d'intenses variations temporelles. Voilà comment Deleuze et Guattari entendent, dans le plateau « *Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible* », cette métaphore du nom propre à titre de plan de « *consistance du Soi* » :

« Le nom propre désigne d'abord quelque chose qui est de l'ordre de l'événement, du devenir ou de l'héccité. Et ce sont les militaires et les météorologues qui ont le secret des noms propres, lorsqu'ils les donnent à une opération ou à un typhon. Le nom propre n'est pas le sujet d'un temps, mais l'agent d'un infinitif. Il marque une longitude et une latitude. Si la Tique, le Loup, le Cheval, etc., sont de véritables noms propres, ce n'est pas en raison des dénominateurs génériques et spécifiques qui les caractérisent, mais des vitesses qui les composent et des affects qui les remplissent... »¹¹²

¹¹² DELEUZE, GUATTARI. *Mille plateaux*, op.cit. P.322-323

Ainsi, le nom propre est, selon Deleuze et Guattari, « *l'agent d'un infinitif* », c'est-à-dire qu'il n'est pas simplement le nom attribué à une quelconque personne « abstraite », tel un « Il » ou autre « concept générique » universel, mais désignerait plutôt « l'exécutant » d'un mode d'être singulier et dont il n'est, pour ainsi dire, que « *l'agent* ». C'est pourquoi, le vocable « Francis Lapointe » ne peut-être attribué à nul autre « Il » (bien que ce « Il » puisse pourtant avoir le même nom propre), puisqu'il correspond, selon Deleuze et Guattari, à son « *événement* » singulier, c'est-à-dire le « champ d'action », le point de vue d'où une certaine multiplicité est parvenue à s'affirmer et à prendre position. En fait, si Deleuze et Guattari nous parlent ici du nom propre comme de l'« *événement* » du Soi dans le monde, c'est que celui-ci délimite, à bien des égards, l'ensemble des potentialités inhérentes à son « *corps sans organes* » et qui sont parvenues à s'actualiser au travers la présentation du Soi devant les autres. En effet, à l'instar des noms que les généraux attribuent à leur opération militaire et qui regroupent simultanément l'ensemble des données stratégiques, tactiques, logistiques et opérationnelles reliées à cette mission particulière, il n'en va pas autrement pour le nom propre du Soi qui rassemble, par cet unique vocable, l'ensemble des dispositions éthiques reliées à l'« *événement* » singulier qu'il désigne. Ainsi, tout comme l'opération « Overlord », qui envoya, à l'aube du 6 juin 1944, les troupes alliées sur les plages de Normandie, désigne simultanément l'ensemble des combats, des lieux précis des débarquements, des répercussions politiques et diplomatiques, des enjeux humanitaires, des exploits militaires, des gains tactiques, des récupérations idéologiques et vient donc, en quelque sorte, délimiter cet « *événement* » si singulier de l'histoire mondial, le nom propre vient lui aussi illustrer un certain « champ d'action » dans lequel une multitude de dispositions sont parvenues à « *s'actualiser* » et à se « *réaliser* » dans le monde¹¹³. En ce sens, l'« *événement* » du Soi correspond, à bien des égards, à la façon par laquelle le Soi agence ses multiples

¹¹³ Pour une plus ample explication de l'événement comme actualisation et réalisation d'un flux voir aussi : DELEUZE. *Le pli : Leibniz et le baroque*, « *Qu'est-ce qu'un événement* » Les éditions de Minuit, Paris, 1988, P.106-108

personnages et dont le nom propre ne vient que nommer le « *plan de consistance* ». Cependant, afin de mieux comprendre ce concept de l'« *événement* », nous devrions d'abord aller voir comment Deleuze et Guattari définissent eux-mêmes, dans « *Qu'est-ce que la philosophie* » ce concept :

« Le virtuel n'est plus la virtualité chaotique, mais la virtualité devenue consistante, entité qui se forme sur un plan d'immanence qui coupe le chaos. C'est ce qu'on appelle l'Événement, ou la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation. L'événement n'est pas du tout l'état de choses, il s'actualise dans un état de choses, dans un corps, dans un vécu, mais il a une part ombrageuse et secrète qui ne cesse de se soustraire ou de s'ajouter à son actualisation... On dirait qu'il est transcendant parce qu'il survole l'état de choses, mais c'est l'immanence pure qui lui donne la capacité de survoler lui-même en lui-même et sur le plan. »¹¹⁴

En ce sens, l'« *événement* » c'est ce qui, par la « *conjonction* » des choses, réussit toujours par jaillir dans le monde en donnant de la « *consistance* » à l'une des multiples potentialités d'existences que le réel pouvait alors offrir à cette occasion. Car, pour Deleuze et Guattari, le réel est d'abord et avant tout « *machiné* » à partir d'une pure « *virtualité* », c'est-à-dire que le réel n'est qu'une possibilité concrétisée (une « *entité qui se forme sur un plan d'immanence qui coupe le chaos* ») parmi un ensemble de potentialités qui auraient pu tout aussi bien être. L'« *événement* », c'est donc ce qui a jailli de cette « *virtualité* » immanente en « *s'actualisant* » et en se « *réalisant* » dans un état de choses vécu ou, pour parler ici comme Heidegger, ce qui a éclot de la latence de l'Être¹¹⁵. En effet, tout comme la représentation d'un concert n'est, avant son exécution, qu'une « *virtualité* » dépendant de la « *conjonction* » de différents facteurs (réception du public, « *chimie* » au sein de l'orchestre, sonorité de la salle, etc.), ce qui permet d'en faire proprement un « *événement* », c'est d'une part sa « *réalisation* » effective dans le temps (le « *flux* » des notes qui sont jouées par les divers instruments) et d'autre part, son

¹¹⁴ DELEUZE, GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie*, op.cit. P.147-148

¹¹⁵ HEIDEGGER. *Introduction à la métaphysique*, op.cit. P.140-142

« *actualisation* » singulière dans la « *préhension* » ambiante de ces multiples facteurs (ce qui fera la « manchette », ce qu'« on » aura retenu de ce concert et qui aura, pour ainsi dire, « *survoler* » l'ambiance de celui-ci)¹¹⁶. Bref, l'« *événement* » de ce concert, c'est ce qui aura donc éclot et jailli de cette rencontre fortuite des « conjonctions » musicales. Dans cette optique, si nous rapportons cette réflexion de Deleuze et Guattari à celle plus générale du Soi, nous pouvons constater qu'il est lui aussi, à bien des égards, son propre « *événement* », puisqu'il est tout autant la « *réalisation* » effective de certaines potentialités se retrouvant au sein de son « *corps sans organes* », qu'une « *actualisation préhensible* » et singulière de ces dispositions d'être (son « *individuation* » « consistante » de lui-même à travers la « *préhension* » interne qu'il fera de ses multiples personnages quotidiens). Ainsi, pour Deleuze et Guattari, l'« *événement* » du Soi c'est d'abord et avant tout l'histoire d'« *une virtualité devenue consistante* » et qui a jailli d'un ensemble de potentialités qui auraient pu tout aussi bien, selon d'autres conjonctures, le faire être autre.

En fait, nous retrouvons ici, du moins dans une certaine mesure, nos premières explorations concernant l'aphorisme nietzschéen de la vérité comme erreur nécessaire, puisqu'encore une fois, nous pouvons apercevoir que, selon Deleuze et Guattari, le chaos immanent au réel ne peut nullement demeurer dans cet état de pure « *virtualité* », mais doit plutôt prendre à chaque fois une certaine forme significative à partir de laquelle le Soi pourra se mouvoir (le chaos ne peut, comme nous l'avons déjà fortement souligné, être laissé libre de détermination). Cependant, loin de désigner, pour Deleuze et Guattari, une simple faculté humaine nécessaire à notre « *espèce* » afin que nous puissions prendre position dans le monde, « *l'événement* » c'est surtout selon eux, ce qui « *survole* » chacune de ces prises de position effectives du Soi, ce qui en « ressort » et qui englobe de la sorte, même les parties les moins « visibles » de ce positionnement. Ainsi, au travers les multiples

¹¹⁶ Pour une explication du rôle de la préhension dans l'événement voir : DELEUZE. *Le pli : Leibniz et le baroque*, op.cit P.106

personnages qui se manifestent au dedans du Soi, ce dernier doit, selon les « conjonctures » du jour, « couper » cet espace de potentialités qui le constitue, lui donner, dirait Heidegger, une « *significativité* », mais dont néanmoins tous les « soubassements », les « *strates* » de cette tournure significative singulière semblent par ailleurs le dépasser complètement.

De la sorte, si nous pouvons désormais affirmer que le Soi demeure toujours une multiplicité en perpétuelle devenir, cela ne signifie pas pour autant que son expérience éthique se déroule sans « *consistance* », sans « organ-isation » ou sans « *significativité* ». Car, comme nous venons tout juste de l'explorer par le jeu qu'entretiennent le « *corps sans organes* » et ses « *plans de consistance* », le Soi « vit » ces deux pôles de manière simultanée, le fonctionnement interne de son expérience éthique « naviguant », pour ainsi dire, toujours au travers une production infinie de personnages, mais qui demeureront néanmoins toujours délimités par un certain « champ d'action », par un certain point de vue dont le nom propre vient, en quelque sorte, désigner l'« *événement* ». Ainsi, multiple et « organ-isation », « sont », par la dynamique qu'ils font jouer au Soi tout au long de son existence, les deux pôles qui « produisent » son « *événement* », qui lui permettent, de donner forme à son éthos mondain et qui « *machinent* », en quelque sorte, sa réalité ambiante. En ce sens, si lors de nos deux premières escales nous avons pu identifier ces deux pôles (celui de l'un et du multiple) à titre de paramètres critiques à partir desquels l'expérience éthique devenait possible et dont la réflexion a culminé jusqu'à notre exploration du perspectivisme des valeurs chez Nietzsche, nous avons maintenant, par cette explication de l'« *événement* » du Soi, une bien meilleure compréhension du fonctionnement interne de l'expérience éthique, puisque cette fois nous avons retrouvé ces deux paramètres critiques, mais directement au dedans du Soi.

DÉSIR, ÉTHIQUE ET LIBERTÉ

Par contre, si cette première aporie peut maintenant nous apparaître beaucoup plus claire, nous n'avons pas encore approfondi la seconde concernant la question de la « délimitation » de l'expérience éthique. Car, bien qu'il ne fasse plus aucun doute que, dans le cadre d'une méditation sur l'effectivité de l'expérience éthique, nous devons toujours tenir compte de la multiplicité des personnages du Soi, quelle est la « *part ombrageuse* » se présentant dans « *l'événement* » du Soi ? En fait, la question est la suivante : l'éthos événementiel du Soi et qui est le produit de son « *corps sans organes* » peut-il ne se restreindre qu'à ce qu'il a lui-même voulu produire ? En effet, si le Soi « déborde » de désirs et qu'il « est » la pléiade de personnages qui le composent, comment le « *plan de consistance* » qu'il se sera « *machiné* » afin de « s'organ-iser » peut-il n'inclure que ce qu'il a lui-même consenti à produire ? En fait, jusqu'à maintenant nous avons caractérisé la « fonction » « *génétique* » du degré 0 du « *corps sans organes* » du Soi par l'expression « *production* » et caractérisé celle de « l'organ-isation » « *différentielle* » inhérente à cette même production, l'expression « *machiner* ». Mais qu'est-ce que ces deux auteurs entendent précisément par ces deux concepts ? Qu'est-ce que ces concepts peuvent nous révéler sur la teneur de l'expérience éthique ? C'est pourquoi, afin de mieux aborder la question de la « délimitation » spécifique de l'expérience éthique et de son caractère conflictuel et politique, il nous faut d'abord mieux saisir ce que Deleuze et Guattari entendaient par ces expressions de « désirs », « production » et « machine » et voir, par cette exploration, les conséquences réflexives que ces concepts peuvent porter sur notre propre compréhension de l'expérience éthique comme telle. En ce sens, la première question toute simple à laquelle nous devons maintenant répondre semble être celle-

ci : quelle « place » occupe le désir dans l'existence quotidienne du Soi? Voilà l'une des réponses que nous offrent, Deleuze et Guattari, dans le premier chapitre « *les machines désirantes* » de *L'anti-œdipe* :

« Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de synthèses passives qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. *Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme auto-production de l'inconscient.* Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe... Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine. »¹¹⁷

Cette réflexion de Deleuze et Guattari est lourde de conséquences, puisqu'elle n'envisage pas simplement le désir comme un élément parmi d'autres de l'expérience du Soi, mais vient en faire, ni plus ni moins, « le » producteur du réel, c'est-à-dire d'être « la » puissance génératrice du sens, le désir « *machinant* » tous les « *plans de consistances* » nécessaires à l'existence du Soi. En ce sens, le désir, c'est la force immanente du Soi permettant à son « *corps sans organes* » d'établir l'ensemble des multiples « conjonctions » nécessaires afin que ce qui ne demeurerait auparavant qu'à l'état de pure virtualité au sein de celui-ci, puisse dorénavant « *s'actualiser* » et se « *réaliser* » dans un état de choses vécu singulièrement et correspondant à son éthos événementiel. Par contre, avant d'explorer ce caractère « productif et machinique » du désir, il nous faut immédiatement remarquer que Deleuze et Guattari n'entendent pas le désir comme ce que le Soi « souhaite » pour lui-même, tel un « vœu » réalisé ou à réaliser pour sa vie, et encore moins comme ce qui est alimenté par le « manque » de quelque chose, c'est-à-dire que le désir ne se manifeste pas, selon eux, seulement lorsque le Soi tombe dans une sorte d'état « d'insatisfaction » interne (du type - j'ai soif, - c'est parce que je manque d'hydratation, - donc, c'est « pourquoi » je désire boire un verre eau). Ainsi, ce n'est pas parce nous « désirons » bien souvent ce que justement nous ne possédons

¹¹⁷ Deleuze et Guattari. *L'anti-œdipe*, op.cit. P.34

pas, que le désir manque pour autant de quelque chose dans son expression ou que le manque soit la seule « cause efficiente » du désir.

En effet, pour Deleuze et Guattari, cette compréhension du désir comme « manque » ou comme ce qu'il nomme eux-mêmes dans *L'anti-œdipe* « *l'incurable insuffisance d'être* » qu'exprimerait le désir, vient non seulement « asservir » celui-ci qu'à une seule forme d'expression possible (c'est-à-dire celle d'être toujours en « réaction » face aux événements (c'est seulement parce que je manque d'hydratation que je désire boire de l'eau)). Mais en plus, ce type de compréhension « négative » du désir (le désir veut toujours ce qu'il n'a pas encore atteint) néglige l'idée que la manifestation au dedans du Soi de ce manque suffit en elle-même pour illustrer toute la positivité du désir¹¹⁸. Car, si le Soi « vit » parfois au-dedans de lui-même un « manque » de quelque chose (la soif par exemple), le désir qui exprime ce manque ne manque, quant à lui, de rien (la soif devenant ainsi momentanément le mode d'être « positif » par lequel le Soi peut s'exprimer dans le monde). Bref, le désir exprime d'abord et avant tout une façon d'être et si celle-ci est « ressentie » au dedans du Soi d'une manière « réactionnaire », cette « réaction » devient néanmoins la « station » positive de son être. En ce sens, si notre fonctionnaire va parfois dans le bureau fermé de sa directrice ce n'est pas nécessairement parce qu'il « manque » de sensualité dans le lit conjugal ou parce qu'il comble, dans cet agencement érotique particulier, un « manque » d'une quelconque autorité maternelle ! Au contraire, bien que ces facteurs « réactifs » peuvent avoir une certaine importance dans le « ressentiment » que notre fonctionnaire vit vis-à-vis de ses rencontres intimes avec sa directrice, ces facteurs ne peuvent agir « unidimensionnellement » sur lui, c'est-à-dire que les forces désirantes sont toujours multiples et ne peuvent agir que sous une « multidimensionnalité ». Tout comme les dispositions éthiques émanent du degré 0 du « *corps sans organes* » et qui ne font qu'afficher, malgré le jeu différentiel qui les anime, leur positivité par rapport à celui-ci. Le désir est ce

¹¹⁸ Voir pour davantage d'explications à propos de cette compréhension du désir comme manque : Deleuze et Guattari. *L'anti-œdipe*, Op.cit. P.32-33

qui parvient à « *machiner* » la réalité du Soi et ce, dans un mouvement dialectique dans lequel le désir se multiplie à l'infini.

En effet, pour Deleuze et Guattari, dans cette production infinie, le désir ne fait que produire toujours davantage d'agencements et dont les multiples manifestations mondaines affirment à chaque fois toute sa positivité réelle. Voilà pourquoi ils nous mentionnent que « *le désir, c'est la machine* » et qu'ils nous parlent dans *L'anti-œdipe* de « *machines désirantes* » afin d'illustrer (sans métaphore toutefois¹¹⁹) l'expérience du Soi. En fait, le désir c'est non seulement toute la force immanente et positive (ce que les deux auteurs nomment les « *flux* ») des différents personnages du Soi et de leur « *plan de consistance* » respectif, mais c'est aussi la force « *différentielle* » qui les obligera constamment à jouer et à varier les uns avec les autres. Ainsi, le désir ne produit pas qu'un nombre restreint de dispositions à la fois (en ce sens, tout comme le Soi ne peut être dit « unique », il ne peut nullement désirer qu'une seule chose à la fois), mais « *machine* » toujours davantage de désirs, « *organ-ise* » toujours plus de manière de faire passer ses différents « *flux* » de personnages et ce, dans une sorte de prolongement infini qui va de plan en plan, mais qui demeurera toujours dans les limites de l'« *événement* » du Soi. Dans cette perspective, le désir traverse l'ensemble de la vie quotidienne du Soi, puisque chacune de ses dispositions éthiques, de ses prises de position ou de ses tenues esthétiques découle des « *actualisations* » et « *réalisations* » désirantes ayant cour au dedans de lui. En ce sens précis, l'ensemble de nos nécessités vitales, de nos ambitions professionnelles, de notre sentimentalité artistique, la manière dont nous bougeons, dont nous discutons, dont nous mangeons, sont toutes des « *machinations* » désirantes « *s'emboîtant* » (Deleuze et Guattari diraient plutôt qu'elles se « *stratifient* ») les unes avec les autres au sein d'un plus grand agencement qui correspond, pour ainsi dire, à la machine des machines du Soi et

¹¹⁹ Les deux auteurs insistant énormément sur ce point, le Soi est véritablement une machine productrice de réel, ceci n'est nullement pour eux une métaphore ou une manière de parler. Voir *ibid.* P.43

que Deleuze et Guattari nomment quant à eux, la « *machine abstraite* »¹²⁰. Bref, non seulement le désir n'exprime jamais seulement un « manque » ou « *une incurable insuffisance d'être* », mais celui-ci est aussi destiné à perpétuellement se « *machiner* » de nouvelles machines, chacune de celles-ci ouvrant la voie à certains personnages et qui mèneront le Soi vers de nouveau « *plan de consistance* ». Ainsi, c'est précisément ce rythme des passages à travers chacune des « *strates* » désirantes et de leur agencement « *consistant* » qui constituent, à bien des égards, le déroulement de sa vie quotidienne.

Dans cette optique, il peut déjà nous sembler fort difficile d'arriver à « démêler » ce qui relève de la part consciente du Soi de ce qui provient plutôt du « lointain » et « obscur » inconscient de celui-ci. Car, dans ce prolongement infini des « *machines désirantes* », chacune « s'emboîtant » avec les autres dans de plus vastes agencements, il devient très ardu de déterminer si telle ou telle tenue mondaine « origine » de tel ou tel désir précis et si celle-ci a pu être désirée par le Soi. En effet, devant un tel jeu immanent dans lequel le désir « déborde » littéralement de tous les plans, « l'origine » de la disposition éthique du Soi peut toujours être repoussée à une « *strate* » antérieure du désir, celui-ci se prolongeant dans une série « causale » sans « fin dernière » (J'ai soif parce que j'ai fait du sport, j'ai fait du sport parce que je voulais dépenser de l'énergie, dépenser de l'énergie pour évacuer une culpabilité, évacuer une culpabilité parce que j'ai été trop impétueux...etc.). Ainsi, si le Soi passe certes au travers de multiples états stationnaires et d'« *événements* » dans lesquels il y joue un grand rôle conscient (c'est bel et bien « moi » qui a « décidé » d'aller faire du sport), ceux-ci comportent néanmoins toujours leur « *part ombrageuse* » (comment trouver la « fin dernière » de mon désir de faire du sport ?).

Car bien sûr, notre fonctionnaire allant parfois dans le bureau fermé de sa directrice, ne peut nullement être « inconscient » des conséquences mondaines qui

¹²⁰ Voir : DELEUZE, GUATTARI. *Mille plateaux*, op.cit. P. 636-640

peuvent survenir suite à sa participation à cet agencement érotique particulier et qu'en ce sens, il est bel et bien « responsable » de ses actes. Cependant, cela ne nous permet pas pour autant de qualifier cette expérience de « volontairement consentie ». En effet, dans le prolongement infini du désir et des « *strates* » qui composent à chaque fois l'agencement du Soi, comment affirmer que la « fin dernière » de la mise en œuvre de cette « *machination* » put être du ressort de la part consciente du Soi ? Notre fonctionnaire peut-il être le « maître » de ce prolongement infini ? Ainsi, ce que nous interrogeons ici ce n'est pas simplement le jugement « juridique » que nous pouvons porter en ce qui concerne les conséquences effectives du désir, questionnant si oui ou non, le sujet est « imputable » du résultat de ses actions extérieures, mais bien plutôt si la production désirante du Soi (délictuelle ou non), peut être « entièrement » choisie par celui-ci comme mode d'être singulier. Notre fonctionnaire, afin d'être et d'afficher ce qu'il est, pouvait-il ne pas aller dans le bureau fermé de sa directrice ? La force active et positive de son désir pouvait-elle s'exprimer autrement ? Cette question de la liberté du sujet sur son être et de sa capacité à mettre en branle consciemment son propre « événement » mondain est admirablement bien discuté dans *Le pli : Leibniz et le baroque* où Deleuze se sert des théories mathématiques et métaphysiques du philosophe Leibniz (et en particulier le fameux concept de « *monade comme âme sans porte ni fenêtre* ») afin d'expliquer la « nature » de ce qu'il nomme « *l'individuation* » du Soi :

« Adam pouvait ne pas pêcher, le damné pourrait se libérer : il suffisait, ou il suffirait, que l'âme prît une autre amplitude, un autre pli, une autre inclinaison. On dira qu'elle ne peut pas le faire, sauf dans un autre monde (impossible avec le nôtre). Mais, précisément, qu'elle ne puisse pas le faire, signifie qu'elle serait autre en le faisant : ce qu'elle fait, elle le fait toute entière, en quoi consiste sa liberté... Qu'un autre degré implique une autre âme et un autre monde, n'empêche pas ce degré-ci d'actualiser la liberté de telle âme dans ce monde-ci. L'automate est libre, non parce qu'il est déterminé du dedans, mais

parce qu'il constitue chaque fois le motif de l'événement qu'il produit. »¹²¹

Dans cette merveilleuse explication de la liberté, ce que Deleuze cherche à « réconcilier », c'est l'idée que « *l'individuation* » du Soi est à la fois complètement « *déterminée* » et mue par une dynamique désirante opérant au dedans de lui-même à travers une série infinie de « *strates* », mais que c'est précisément cette dynamique événementielle qui constitue le lieu d'expression de sa liberté. Car, tout comme l'exemple de l'automate dont le mécanisme interne est certes complètement déterminé du dedans, mais qui exprime néanmoins sa liberté par l'« événement » singulier qu'il produit à chaque fois, le Soi est lui aussi, selon Deleuze, le résultat d'un jeu dynamique interne par lequel il trouve à la fois sa détermination mondaine, son positionnement éthique, mais à partir duquel il parvient justement à exprimer sa liberté. En ce sens, la liberté que le sujet exerce sur son être et que nous attribuons si souvent à l'expérience éthique ne peut se situer à l'intérieur d'un quelconque « libre-arbitre » du Soi, comme si celui-ci peut, en quelque sorte, « décider » de ce qu'il veut désirer. En effet, pour Deleuze, la liberté du Soi sur son être se situe plutôt dans « *l'actualisation* » et la « *réalisation* » de ce que son « *corps sans organes* » offre comme potentialités, c'est-à-dire dans le jaillissement extérieur de ses multiples « *machines désirantes* » et dans « l'épanouissement » de leurs productions respectives.

En fait, cette idée que la liberté du Soi sur son être et du rôle que joue l'expérience éthique à cet effet ne puisse s'exprimer par l'entremise d'une « volonté entièrement décidée » par le Soi est non seulement soulevée par la fameuse formule de Schopenhauer que nous avons citée en introduction à cette aporie (« *ce que ma volonté veut, puis-je l'avoir voulu?* »), mais aussi par Nietzsche lorsqu'il nous affirme : « *La complète irresponsabilité de l'homme à l'égard de ses actes et de son être est la goutte la plus amère que le chercheur doit avaler, lorsqu'il a été habitué*

¹²¹ DELEUZE. *Le pli : Leibniz et le baroque*, op.cit. P. 97-98

à voir dans la responsabilité et le devoir les lettres de noblesse de l'humanité »¹²². Ou encore, par Kant lui-même, qui « avoue » que l'intention morale pure, compte tenu de la finitude de l'existence phénoménale de l'homme, trouvera toujours à l'intérieur d'elle des motifs cachés et « inconscients » et qu'ainsi, l'intention même la plus clairvoyante et rationnelle qui soit, n'arrivera jamais à se départir de cette « sentimentalité pathologique » humaine, la liberté demeurant ainsi pour Kant, qu'une « Idée » de la Raison et dont il est un devoir pour nous, homme fini, de tendre¹²³.

Bref, la question de la liberté du Soi sur son être ne peut se penser en terme de « fin dernière », comme si le Soi pouvait, pour reprendre l'expression de Deleuze, « vouloir-vouloir » être ce qu'il est. En fait, l'expérience éthique s'exprime plutôt par le plein déploiement au dehors des multiples dispositions du Soi et c'est seulement en étant ce qu'il est, que le Soi parvient à « actualiser » et « réaliser » sa liberté sur son être. Dans cette optique, l'expérience éthique ne peut donc nullement s'interpréter comme une expérience par laquelle le Soi réussit à se choisir lui-même, de lui-même, un mode d'être singulier, mais bien plutôt comme une expérience par laquelle celui-ci ne fait qu'être ce qu'il est en expérimentant et parcourant l'« événement » mondain que son « corps sans organes » aura produit. Bien sûr, le Soi y joue toujours un grand rôle « conscient », pouvant ici et là donner un certain style à sa personnalité, mais en « dernière analyse », ce qui le « pousse » à « s'organ-iser » de telle ou telle manière demeure « enfoui » dans la « part ombrageuse » de son « événement ».

Ainsi, notre fonctionnaire allant parfois dans le lit conjugal, parfois dans le bureau fermé de sa directrice, ne fait, en quelque sorte, qu'« actualiser » les « événements » qui le composent au dedans de lui-même et qui s'expriment de cette

¹²² NIETZSCHE. *Humain trop humain*, op.cit. aph. 107 P. 88

¹²³ KANT. *Métaphysique des mœurs I : fondation de la métaphysique des mœurs et introduction à la métaphysique des mœurs*, Traduction et présentation par Alain Renaut, GF Flammarion, Paris 1994. P.70

façon au-dehors. En ce sens, bien que cette conduite ne l'excuse et ne l'exclut nullement des réprimandes effectives que le monde ambiant extérieur peut porter envers sa manière d'être et d'agir, cette conduite répond néanmoins à un prolongement infini de désir qui exprime, par l'agencement « *consistant* » du Soi que le désir aura « *machiné* » à cette occasion, sa liberté, mais dont, par ailleurs, il ne peut en aucun cas en être complètement le « maître » (comme si notre fonctionnaire avait décidé de désirer être infidèle). Voilà pourquoi la formation de l'éthos événementiel de l'expérience éthique du Soi ne peut être envisagée sans penser d'abord à toute l'organ-isation » « *machinique* » et inconsciente qui est sous-entendue directement par le prolongement infini du désir. Délimiter spécifiquement l'expérience éthique à la sphère consciente du Soi revient donc à grandement négliger « *la part ombrageuse* » de l'existence et qui rend, à bien des égards, l'« *événement* » du Soi si merveilleusement imprévisible.

Par contre, si nous pouvons constater, par l'entremise de cette réflexion que nous offre Deleuze et Guattari à propos du rôle producteur du désir, que l'expérience éthique ne peut pas se délimiter spécifiquement qu'à la sphère consciente du Soi, nous n'avons pas encore exploré comment celui-ci « vit » proprement cette dynamique désirante. Car, bien que nous pouvons maintenant affirmer que nos deux apories ont été suffisamment approfondies (le Soi comme multiplicité et comme prolongement infini du désir), la question de « l'organisation politique » de ses multiples personnages que nous avons soulevée plus haut, à l'aide de ce que Nietzsche nommait alors « *l'aristocratie des cellules* », demeure encore ici en suspens. En effet, si le Soi ne fait que « *réaliser* » et « *actualiser* » sa liberté sur son être en étant, pour ainsi dire, le « jaillissement conjoncturel » que son « *corps sans organes* » aura produit et « *machiné* », comment celui-ci peut-il vivre et « ressentir » cette dynamique désirante par laquelle il devra à chaque fois passer? Comment celle-ci se déroule-t-elle, au dedans du Soi? En fait, nous avons déjà mentionné auparavant que l'« *événement* » mondain du Soi se produit toujours par

l'entremise de deux pôles dialoguant l'un avec l'autre, c'est-à-dire le pôle de « l'organ-isation » qui vient mettre sous un même « *plan de consistance* » les diverses dispositions du Soi, et le pôle du « multiple » qui vient quant à lui faire « déborder » le Soi en le différenciant de ce centre attractif du désir. Ainsi, parallèlement à ces deux paramètres constitutifs du fonctionnement interne de l'expérience éthique, Deleuze et Guattari identifient deux « catégories » du désir et qui correspondraient, à bien des égards, à chacun des rôles respectifs de ces deux paramètres critiques de l'expérience éthique. En ce sens, si nous souhaitons maintenant entrevoir de manière plus générale comment le Soi « vit » le fonctionnement interne son expérience éthique et le caractère expressif auquel celle-ci nous convie, nous nous devons d'aller explorer plus en profondeur cette dynamique désirante. Mais d'abord, avant d'aller plus loin, voyons comment Deleuze et Guattari, dans la quatrième « *tâche de la schizo-analyse* », comprennent eux-mêmes ces deux pôles distincts du désir et comment les deux auteurs en entrevoient le jeu conflictuel et politique de ceux-ci :

« Les deux pôles se définissent, *l'un* par l'asservissement de la production et des machines désirantes aux ensembles grégaires qu'elles constituent à grande échelle sous telle forme de puissance ou de souveraineté sélective, *l'autre* par la subordination inverse et le renversement de puissance ; *l'un* par ces ensembles molaires et structurés, qui écrasent les singularités, les sélectionnent et régularisent celles qu'ils retiennent dans des codes ou des axiomatiques, *l'autre* par les multiplicités moléculaires de singularités qui traitent au contraire les grands ensembles comme autant de matériaux propres à leur élaboration ; *l'un* par les lignes d'intégration et de territorialisation qui arrêtent les flux... ; *l'autre* par les lignes de fuites que suivent les flux décodés et déterritorialisés... »¹²⁴

Nous avons maintenant tous les éléments conceptuels afin de comprendre comment le Soi « vit » le fonctionnement interne de son expérience éthique. En effet, nous pouvons voir que l'expérience éthique du Soi s'exprime d'abord et avant tout à travers une dynamique interne mettant au prise les désirs que Deleuze et

¹²⁴ DELEUZE, GUATTARI. *L'anti-œdipe*. op.cit. P. 439-440

Guattari qualifient d'une part de « *molaires* », c'est-à-dire ceux qui cherchent à solidifier, stabiliser, « *territorialiser* » la tenue mondaine du Soi dans de plus vastes ensembles avec, d'autre part, les désirs que les deux auteurs qualifient cette fois de « *moléculaires* » et qui tentent, quant à eux, « d'échapper », de fuir, de se « *déterritorialiser* » de cette grande entreprise de centralisation des traits de caractère du Soi. En ce sens, ces deux « catégories » du désir, par le jeu et le dialogue qui les animent réciproquement, nous montrent bien tout le caractère proprement politique et conflictuel relié à l'expérience éthique du Soi. **Car, si le Soi « est » le « *plan de consistance* » de ses multiples dispositions et que cette production ne fait que produire davantage de « *machines désirantes* » s'emboîtant les unes dans les autres au sein de cet agencement esthétique singulier, c'est que d'abord et avant tout, le désir, qui est la force immanente et productrice de ce processus, le pousse toujours simultanément dans ces deux directions à la fois. Ainsi, le Soi « vit » constamment ces deux directions désirantes au dedans de lui-même, l'obligeant de la sorte à, pour ainsi dire, toujours devoir « gérer » la « circulation » effective de ces mêmes forces, c'est-à-dire qu'en expérimentant à la fois des désirs qui visent à son « organisation » et ceux qui tendent plutôt à échapper à ce joug « *molaire* » centralisateur, le Soi se retrouverait, en quelque sorte, à l'intérieur d'un « conflit dialectique » sans résolution et avec lequel il doit non seulement « faire-avec », mais dans lequel il doit participer en tant « qu'agent » de ces différents « flux », leur donnant ainsi, une certaine « direction » politique ou esthétique.**

En fait, bien que le Soi se caractérise « majoritairement » par un certain nombre de dispositions éthiques qui sont mises, pour ainsi dire, en « harmonie *molaire* » au sein d'un même « événement », pour Deleuze et Guattari, il y aura toujours, à l'intérieur de cet agencement esthétique singulier, ce qu'ils nomment des « *lignes de fuites* », c'est-à-dire des dispositions éthiques « minoritaires » qui viendront, en

quelque sorte, faire « contraste » avec cette harmonie ambiante sur laquelle le Soi établit son existence. Ainsi, notre fonctionnaire dont la vie semble parfaitement « rangée » dans un amour conjugal que l'« on » qualifie de sans « histoire », vivant à première vue le plein bonheur de « l'harmonie familiale », expérimentera néanmoins des « *lignes de fuites moléculaires* » faisant « contraste » à cette « organ-isation » « *molaire* » de lui-même et qui s'expriment, par exemple, dans le bureau fermé de sa directrice où ses désirs sadomasochistes pourront donner libre cours à leurs différents personnages « *déterritorialisés* ». Cependant, il faut voir que même à l'intérieur de ce bureau fermé, à l'instant précis où cet agencement érotique particulier se consume, il y aura aussi une « harmonie *molaire* » donnant de la « *consistance* » à cet acte d'infidélité et qu'ainsi, bien que celui-ci semble être d'abord la fuite « *moléculaire* » de sa conjugalité, cet agencement érotique particulier sera lui aussi traversé par ce dialogue que les deux « catégories » du désir entretiennent entre eux. Bref, le Soi « vit » et expérimente toujours simultanément ces deux pôles et c'est précisément au travers la « gestion » que fera le Soi de cette dynamique dialectique du dedans que nous pouvons entrevoir toute l'organisation politique et le caractère conflictuel par lequel l'expérience éthique s'exprime. En ce sens, « *l'aristocratie des cellules* » dont nous parlait précédemment Nietzsche, peut désormais se comprendre par ce jeu conflictuel du désir qui « tire » le dedans du Soi et qui oblige ainsi ce dernier à toujours devoir « ré-établir » le « régime politique » sur lequel repose son positionnement éthique en fonction des intempéries de cette dynamique. En effet, puisque le Soi semble n'être que le résultat de cette « gestion politique » de soi-même et de ses diverses dispositions, nous pouvons entrevoir maintenant comment l'expérience éthique se caractérise avant tout par l'organisation politique des multiples personnages au sein d'un régime « *consistant* » de sens à partir duquel ceux-ci pourront ou non s'exprimer au dehors.

Cependant, si nous sommes dorénavant en mesure d'affirmer que notre exploration concernant le fonctionnement interne de l'expérience éthique a atteint un degré satisfaisant d'avancement pour que nous puissions bien en comprendre comment le Soi « vit » cette dernière, nous devons maintenant explorer le caractère expressif de cette expérience, c'est-à-dire son caractère proprement politique et conflictuel. Nous avons mentionné plus haut que ce serait précisément ce jeu dialectique qu'entretiennent ensemble ces deux « catégories » du désir qui nous révélerait tout le caractère conflictuel de l'expérience éthique et de l'organisation politique nécessaire afin que le Soi puisse « gérer », dans tous les aspects de sa vie quotidienne, cette dynamique. Mais comment devons-nous entendre ce conflit? Pourquoi parler ici, encore une fois, d'une dynamique « dialectique » du désir? Où pouvons-nous le mieux voir à l'œuvre cette dynamique au sein du Soi? Voilà ce à quoi nous devons maintenant réfléchir au cours de cette troisième halte.

VISAGÉITÉ ET CONFLICTUALITÉ

Tout d'abord, ce qui semble ici s'imposer à nous comme première problématique concernant les prémisses de notre réflexion à propos de la dynamique désirante du dedans du Soi, c'est d'expliquer, et surtout justifier, pourquoi nous avons qualifié cette dynamique de « jeu dialectique ». Car, comme nous l'avons déjà souligné lors de notre brève exploration de l'expérience dialectique de la conscience à partir de la « *Phénoménologie de l'Esprit* » de Hegel, Deleuze et Guattari se réclame quant à eux d'une pensée proprement « *anti-dialectique* » et refuseraient sans l'ombre d'un doute, un pareil rapprochement entre ces deux concepts (dialectique et « *des machines désirantes* » du Soi). Ainsi, lorsque nous interprétons cette dynamique désirante se jouant entre les désirs

« *molaires* » et les désirs « *moléculaires* » comme une dialectique ne faisons-nous pas là un immense « affront » à la pensée de Deleuze et Guattari? En effet, selon eux, jamais la « *machination* » du Soi ne peut se comprendre « dialectiquement », puisque cette expérience, malgré toute la nécessité que celle-ci s'inscrive sur un « *plan de consistance* » stable, débordera néanmoins toujours de ce cadre formel auquel l'unification du Soi l'assignera. Le Tout n'est pas, pour Deleuze et Guattari, « l'égal » ou la somme de ses parties. En fait, pour reprendre ici leur propre expression, l'unité se situe « à côté » du multiple, c'est-à-dire qu'elle « agit » certes en parallèle à la différence, mais elle ne peut en aucun cas se situer « haut dessus » d'elle¹²⁵. L'unité ne peut donc pas, selon Deleuze et Guattari, se comprendre comme une « enveloppe » totale, absolue, qui contiendrait en elle l'ensemble de la différence et d'où rien ne pourrait plus s'échapper. Au contraire, elle est plutôt comme ce qui demeure toujours « *Ouvert* » face aux « conjonctures » du dehors et mobile à travers le temps¹²⁶. Dans cette perspective philosophique précise, il est donc vrai que Deleuze et Guattari n'entendent pas le rôle de l'unité comme un « absolu-enfin-devenu » qui rassemblerait dorénavant en lui le Tout du multiple. Il semble plutôt que pour ceux-ci, l'unité est davantage comprise comme un « événement » s'étant « *actualisé* » et « *réalisé* » à l'intérieur d'un agencement particulier et qui en « *coupant la virtualité* » du réel aura ainsi « agi » « à côté » du multiple, c'est-à-dire parmi lui.

Ainsi, et en assumant pleinement le fait que les auteurs en auraient probablement eux-mêmes rejeté l'effort, ce que nous devons garder en tête avec cette idée de la dialectique des désirs c'est que, à l'instar du dialogue que la conscience entretient avec l'ambiance mondaine qui l'entoure et par lequel celle-ci parvient, selon Hegel, à prendre position singulièrement dans le monde, les désirs

¹²⁵ Pour une exposition de la problématique « unité-multiple » voir : DELEUZE, GUATTARI. *L'anti-œdipe*. P. 50-52 ou encore DELEUZE, GUATTARI. *Mille plateaux* « *Comment se faire corps sans organes* » P.190-192

¹²⁶ Voir l'explication que Deleuze tire des thèses sur le mouvement de Bergson à propos du Tout et de l'Ouvert : DELEUZE. *L'image-mouvement*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983, P.20-22

« *moléculaires* » et « *molaires* » qui animent le dedans du Soi sont eux aussi sous l'emprise d'une relation de co-nécessité. Car, telle la singularité du Soi qui a besoin d'une certaine universalité ambiante afin de s'affirmer et de cette même universalité ambiante qui a besoin d'une certaine multiplicité de singularités afin de se constituer, les désirs « *molaires* » et « *moléculaires* » du Soi sont eux aussi sous l'égide d'un dialogue constant (c'est, en quelque sorte, « *l'être-soi-même-dans-l'être-autre* » de Hegel, mais sans cette égalité ipséique finale à laquelle il assigne le savoir). En effet, l'organisation « *molaire* » du Soi sur son « *plan de consistance* » ne peut en aucun cas s'établir sans que ne s'engage simultanément un dialogue avec les dispositions éthiques « *minoritaires* » qui cherchent, quant à elles, à s'affirmer face à cette mise en ordre stabilisatrice. Tout comme, par ailleurs, la fuite « *moléculaire* » du Soi ne peut nullement s'effectuer sans qu'il n'y est pas un certain rapport qui s'engage avec les forces « *majoritaires* » qu'elle vise précisément à fuir. C'est donc en gardant en tête cette idée de co-nécessité entre le pôle « *molaire* » et le pôle « *moléculaire* » du désir que nous pouvons qualifier cette dynamique désirante de dialectique.

Cependant, au-delà de tous ces débats concernant la « nature » oui ou non dialectique des désirs, ce qui doit plus particulièrement nous intéresser ici avec cette réflexion que nous propose Deleuze et Guattari, c'est de dégager le caractère conflictuel auquel cette dialectique des désirs convie l'expérience éthique. Car, si le Soi est le résultat « conjoncturel » de sa dynamique désirante, c'est-à-dire que le mouvement quotidien de ses positionnements mondains ne répond que du dialogue qu'entretiennent ces deux « catégories » du désir ensemble, le caractère par lequel cette dynamique s'exprime n'a pas encore été exploré comme tel. En effet, quelle est la teneur d'un tel dialogue dialectique des désirs au sein du Soi et quelles peuvent en être les conséquences effectives pour son existence ? Bref, si nous savons désormais que le fonctionnement interne de l'expérience esthétique de l'éthique fait en sorte que les désirs du Soi pousse toujours celui-ci à se faire

simultanément « *consistant* » à l'intérieur de certains agencements de valeurs et ce, tout en gardant certaines « *lignes de fuites* » lui permettant de s'évader de ce centre d'attraction, nous devons désormais explorer comment cette conflictualité s'exprime au dedans de lui et en relever, par le fait même, le caractère inéluctablement politique auquel nous convierait l'expérience éthique.

Afin de mener à bien cette exploration du caractère conflictuel de l'expérience éthique, nous allons poursuivre cette réflexion concernant le dialogue dialectique des désirs, mais cette fois à l'aide du concept de « *visagéité* » que Deleuze et Guattari élaborèrent dans *Mille plateaux* ainsi que de l'interprétation que Deleuze fait du rôle du visage dans la technique cinématographique du gros plan. Mais d'abord, quels sont les rapprochements conceptuels que nous pouvons établir entre le visage et les désirs du Soi? Le visage est-il lui-même une dialectique? En fait, avant d'être en mesure de réfléchir au caractère conflictuel de l'expérience éthique, nous devons aborder deux questions préliminaires : premièrement, la constitution expressive du visage se caractérise-t-elle aussi, à l'instar de la dynamique désirante, par un jeu dialectique entre les pôles de l'unité et du multiple? Deuxièmement, l'état « *pathologique* » du dedans du Soi se reflète-t-il « *réellement* » par l'entremise du visage ou si ces expériences sont indépendantes l'une de l'autre? Bien que nous ne sommes malheureusement pas, dans le cadre restreint de cette méditation, en mesure d'approfondir très longuement la très belle réflexion que Deleuze élaborait à propos de l'image cinématographique¹²⁷, nous allons néanmoins nous servir de celle-ci afin de réfléchir à ces deux questions précises. En ce sens, malgré que l'analyse de Deleuze ne se limite qu'à une perspective cinématographique de la réalité, c'est-à-dire que les recherches du philosophe sur l'image et le mouvement ne visent d'abord qu'à réfléchir ces notions en rapport

¹²⁷ Deleuze résume l'immense projet que constituent ses deux livres à ce sujet (« *L'image-mouvement* » et « *L'image-temps* ») en disant qu'ils ne sont pas une histoire du cinéma, mais plutôt un essai de classification des images cinématographiques, une « *taxinomie* » philosophique du cinéma. DELEUZE. *L'image-mouvement*, op.cit. P.7

avec le monde du cinéma et de ses réalisations (Deleuze ne faisant jamais allusion à une quelconque application de ses théories cinématographiques à l'intérieur de la vie quotidienne), nous allons néanmoins tenter ici d'en extrapoler quelques pistes afin de nous donner un éclairage nouveau sur l'expérience éthique et de sa jonction fondamentale liant simultanément le dedans avec le dehors du Soi. C'est ainsi que cette analyse du cinéma que mena Deleuze au début des années 80 nous montrera toutes les répercussions que l'expressivité du visage, que ce soit dans le cadre d'un film ou à l'intérieur de nos prises de position quotidiennes, peut avoir sur le caractère même de l'expérience éthique.

De manière un peu plus précise, cela signifie que pour mener à bien notre interrogation concernant la constitution expressive du visage (comment celui-ci se forme), nous allons devoir nous pencher ici sur la réflexion que porte Deleuze, dans le premier livre qu'il consacre au cinéma (*L'image-mouvement*), à propos de ce qu'il nomme « *l'image-affection* ». En fait, dans ce livre, Deleuze confronte les réflexions de Bergson à propos du mouvement et les théories cinématographiques du cinéaste russe Eisenstein et dégage, de cette confrontation, trois types d'images. Bien sûr, il existe une multitude d'images et Deleuze lui-même consent aisément au fait qu'il est sans doute impossible d'effectuer ce travail de « *taxinomie des images cinématographiques* ». Néanmoins, malgré ce caractère limité (trois images sur une infinité, cela ne fait pas beaucoup !), ces trois images particulières nous donnent non seulement des « outils » afin de nous aventurer dans le monde du cinéma, mais aussi afin d'envisager certains aspects de notre propre vie quotidienne. Ainsi, Deleuze nomme le premier type d'image « *l'image-perception* », qui selon lui se remarque par un plan d'ensemble se référant toujours au « Tout » du film ou de la scène en question. C'est donc, en quelque sorte, l'ambiance perceptive du film, sa « trame de fond ». Le second type d'image, c'est « *l'image-action* » qui se distingue, quant à elle, par un plan moyen qui permet de montrer l'intrigue du film, c'est-à-dire le mouvement qui est effectué à l'intérieur de chacune des situations du

film, ce qui en fait proprement son histoire. Troisièmement, nous retrouvons finalement l'image qui nous intéresse dans cette halte, soit « *l'image-affection* » et qui, selon Deleuze toujours, se caractérise par un gros plan ayant pour objectif de nous faire voir l'émotion, l'affect du film, de la scène ou du personnage¹²⁸. Afin de mieux comprendre le rôle respectif de ces trois types d'images, imaginons ici l'exemple, quelque peu « cliché », d'un film western dans lequel nous pouvons voir tout d'abord une scène nous montrant de haut, une ville divisée en deux par une rue et qui semble perdue dans le désert (c'est « *l'image-perceptive* » du film, nous comprenons, dès cet instant, à quoi nous serons conviés comme ambiance). Ensuite vient une scène nous montrant l'inévitable bataille dans un bar et qui conduit au duel entre le bandit et le shérif (c'est « *l'image-action* », celle à partir de laquelle nous « embarquons » dans le film) et finalement une scène nous montrant toute la satisfaction qu'a le visage du shérif après avoir abattu le bandit (c'est « *l'image-affective* », celle d'où le sentiment de satisfaction se met à nous envahir (peut-être le sentiment de l'insatisfaction pour ceux qui étaient du côté du bandit!)).

Bien que cette description du film western et de ses trois types d'images exigerait bien davantage de nuances, nous devons consacrer notre réflexion à « *l'image-affective* » et voir comment la technique du gros plan, c'est-à-dire lorsque la caméra cadre de manière « exagérée » un personnage ou une chose (par exemple, gros plan sur la clé laissée sur la table et qui servira plus tard au voleur), permet aux cinéastes de nous « faire sentir » l'émotion qui est, pour ainsi dire, derrière l'image (la clé mise en gros plan sur la table ne vise pas tant à nous montrer cet objet singulier laissé là par mégarde, mais surtout à nous faire sentir intérieurement l'affect du danger toujours possible d'une intrusion extérieure et malveillante dans notre vie intime). Cependant, avant toute chose, une question demeure ici en suspens, pourquoi Deleuze nous dit-il que cette « *image-affection* » dévoilée par le gros plan est celle du visage (« *le visage c'est le gros plan et le gros plan c'est le*

¹²⁸ Pour une plus ample description des trois types d'images et des liens que Deleuze entrevoit entre Eisenstein et Bergson voir : *ibid.* P.89-103

visage »¹²⁹) ? Quel lien y a-t-il à faire entre le gros plan au cinéma et le visage? En fait, pour Deleuze, ce lien entre le visage et le gros plan ne signifie pas qu'il ne peut seulement y avoir que des gros plans de visage, que seul le visage humain peut être cadré de manière exagérée (le gros plan de la clé nous l'illustre pleinement), **mais plutôt que la fonction du gros plan c'est de « donner » un visage à un affect particulier (la clé comme « visage » du danger de l'intrusion malveillante dans la vie intime) et c'est précisément en ce sens que nous pouvons ici extrapoler cette réflexion à propos de « l'image-affection » à l'expressivité de l'expérience éthique. En effet, car tout comme le gros plan vient en quelque sorte « donner » un visage à un affect particulier, l'expérience éthique n'obtiendrait-elle pas elle aussi son « image » privilégiée par le visage qu'affiche le Soi au dehors?** Mais d'abord, qu'est-ce que Deleuze entend par cette opération de « visagéification » de l'affect effectuée par le gros plan? Comment cela s'opère-t-il concrètement dans le cinéma? C'est toujours en suivant la réflexion que mène Deleuze dans *L'image-mouvement* que nous trouverons nos pistes de réponse.

En fait, Deleuze affirme qu'il existe, pour les cinéastes, deux tangentes distinguent par lesquelles ceux-ci peuvent utiliser le gros plan, qu'il y a donc, en quelque sorte, deux pôles possibles afin de faire voir le visage de l'affect. Le premier pôle du gros plan, c'est celui que Deleuze appelle « *l'unité réfléchissante et réfléchie de la surface d'inscription* », c'est-à-dire lorsque « *l'image-affection* » qui est montrée par le cinéaste vise à faire ressortir ce qu'il nomme la « *Qualité pure* » du personnage ou de la chose, c'est-à-dire l'« essence *moltaire* » que celui-ci ou celle-là prend alors dans le film (outre le danger de l'intrusion malveillante comme « *Qualité pure* », nous pouvons noter aussi la terreur, l'amour, la colère, la haine, la démence, la sympathie, la douceur, la servitude, la sévérité, etc.). Pour Deleuze, ce premier pôle du gros plan a pour fonction de répondre à la question « *à quoi tu*

¹²⁹ Ibid. P.125

penses? »¹³⁰. En ce sens, en cadrant de manière « exagérée » un personnage ou une chose, le cinéaste utilise ces derniers comme des « *surfaces réfléchissantes* » à partir desquelles celui-ci peut faire émaner le visage de l'affect qu'il veut faire sentir au spectateur, lui donner, à partir de cette image gros plan, une unité qui sera « réfléchie ». C'est, par exemple, le « classique » gros plan fait sur le visage d'une femme dans les bras de son amant et duquel émane, à cet instant de pur bonheur, tout le noble et « grand Amour » que celle-ci éprouve alors (- « *À quoi pense t-elle?* » - À l'amour bien sûr !). De la sorte, si cette première tangente du gros plan nous permet déjà d'entrevoir un certain parallèle avec le pôle « molaire » des désirs, nous pouvons fort bien nous douter que la seconde tangente du gros plan aura, quant à elle, la fonction inverse, c'est-à-dire de permettre aux cinéastes de faire ressortir plutôt toute la multiplicité de ce que Deleuze appelle les « *micro-mouvements* » du visage.

Dans cette optique, ce que le cinéaste vise à obtenir par l'entremise de cette seconde tangente du gros plan, c'est ce que Deleuze nomme la « *série intensive ou les traits de visagité* » du visage, c'est-à-dire non plus un gros plan qui nous montre, par exemple, l'unité affective de la colère, mais un gros plan qui nous en illustre plutôt sa montée en intensité, son devenir ou mieux, son passage quantitatif. Ce second pôle du visage vise donc, selon Deleuze, à répondre non pas à la question « *à quoi tu penses?* », mais désormais à la question « *Qu'est-ce qui te prend?* » - « C'est la colère qui monte en moi ! »¹³¹. Ainsi, pour reprendre notre exemple précédent, c'est dorénavant le gros plan fait sur le léger coup d'œil que cette femme jette au-dessus de l'épaule de son amant et nous faisant dire alors « *mais qu'est-ce qui lui prend?* » peut-être, que le noble et « grand Amour » qu'elle dégageait auparavant n'est pas aussi sincère qu'il nous le semblait, cette femme ayant passée, entre deux instants, de la « *Qualité pure* » du « grand Amour » à la qualité de la « Manipulatrice ». De la sorte, cette seconde tangente du gros plan permet aux

¹³⁰ Ibid. P.127

¹³¹ Ibid.127

cinéastes de nous faire voir toutes les multiples et infimes « *Puissances intensives* » qui traversent à chaque fois un personnage ou une chose et par lesquelles ceux-ci doivent, pour ainsi dire, toujours passer entre chacune de leurs « *Qualités pures* ».

Car en effet, il s'agit bel et bien d'un passage obligé, puisque le mouvement faisant passer un personnage de la « *Qualité pure* » de l'amour à celle de la manipulation par exemple, ne peut s'effectuer qu'à travers un infime jeu quantitatif de multiples « *Puissances intensives* » marquant le passage d'une qualité à une autre. Ainsi, et sans avoir besoin d'aller plus loin dans cette très belle réflexion de l'utilisation du gros plan au cinéma et de « *l'image-affection* » que celui-ci nous permet de dégager, ce qui est important de retenir ici, c'est que le visage est, dans cet horizon précis, lui aussi caractérisé par une opération par laquelle l'unité (la « *Qualité pure* ») dialogue toujours avec la multiplicité (les différentes « *séries intensives* » par lesquelles le visage passe quantitativement). En ce sens, si le cinéaste est en mesure de « donner » un visage à la fois à l'unité affective d'un personnage ou d'une chose particulière et au passage quantitatif entre chacune de ces différentes qualités, la constitution expressive du visage quotidien peut-elle être elle aussi guidée par ce jeu entre « *Qualité pure* » et « *Puissance intensive* »? Bref, cette réflexion que porte Deleuze à propos du cinéma et de la « *visagéification* » qu'opère le gros plan peut, dans cette perspective, s'extrapoler à l'expérience plus générale du Soi. En effet, nous pouvons voir la constitution expressive du visage de manière dialectique, c'est-à-dire comme un jeu constant de « *territorialisation* » de Soi sur une « *Qualité pure* » et de « *déterritorialisation* » à partir des « *traits de visagéité* », jeu par l'entremise duquel celui-ci peut donc afficher au-dehors son positionnement du dedans.

Par contre, afin d'approfondir cette dynamique dialectique du visage et de voir plus en détail les liens entre l'expérience quotidienne de la « *visagéité* » et ce dialogue de la « *Qualité pure* » avec les multiples « *Puissances* » des « *traits de visagéité* » que Deleuze repère dans son analyse du gros plan cinématographique,

nous pouvons nous aider ici d'un petit jeu, bien souvent sans conséquence, auquel nous nous adonnons parfois lorsque nous sommes en public. En fait, lorsque nous marchons dans les rues de la ville ou que nous nous déplaçons par l'entremise du transport en commun, non seulement nous allons inévitablement rencontrer le visage de plusieurs personnes qui, pour la plupart, sont pour nous de parfaits étrangers, mais nous allons aussi nous amuser (du moins certains d'entre nous!) à tenter d'en déchiffrer « l'essence », c'est-à-dire que sur la base de ce que leur visage dégage au dehors, nous allons tenter de leur attribuer certaines qualités dans leur vie de tous les jours. Bien sûr, rien « d'objectif » ne nous permet de « connaître » le dedans des personnes que nous croisons dans la rue ou qui sont assis près de nous dans le transport en commun, ce jeu d'interprétation des visages ne demeurant qu'un simple jeu de l'esprit, mais qui malgré tout, du moins pour ceux qui s'y adonnent, nous pousse « intempestivement » à attribuer à ces visages des « *Qualités pures* » résumant alors, selon nous, leur être. C'est ainsi qu'en observant furtivement le visage d'une jeune femme par exemple, nous allons alors nous amuser à lui attribuer une certaine caractéristique générale, comme si nous voulions, par cet exercice dégager le « concept » de son être, et ce, simplement par l'entremise de ce que son visage reflète au dehors. C'est de cette façon que le visage de cette jeune femme prend alors la « *Qualité pure* » d'une « princesse » à qui rien ne semble pouvoir lui être refusé, d'une « fille bourgeoise » à qui tout semble être permis, d'une femme « mal dans sa peau » à qui tout semble être un fardeau, d'une femme « autoritaire » à qui rien ne semble pouvoir échapper, d'une « bohémienne » à qui tout semble être léger et « idéaliste », d'une « séductrice » à qui personne ne semble avoir été en mesure de résister, d'une « snob » à qui tout semble devoir être à son niveau pour qu'elle daigne s'y intéresser et combien d'autres qualités par lesquelles nous sommes à même d'identifier et de qualifier conceptuellement les visages des gens qui nous entourent. En fait, en s'adonnant à ce petit jeu, c'est comme si toute l'unité affective du dedans de son être se concentrait à l'intérieur de cette caractéristique « *molaire* » qui émane alors devant

nous de son visage. Ceci nous montre bien, en ce sens, à quel point le visage, même durant l'expérience la plus quotidienne du Soi, est souvent considéré, pour reprendre le langage cinématographique de Deleuze, comme une « *unité réfléchissante et réfléchie* » de l'affect.

Par contre, si nous nous attardons plus longuement au visage de cette jeune femme et que nous prenons ainsi le soin d'en analyser chacun des traits particuliers (sans nous laisser seulement guider cette fois par la fameuse « première impression »), nous sommes alors confrontés à toute la complexité et la singularité qui caractérise, dans l'effectivité, ce visage féminin. En effet, si dans un premier temps le visage de cette jeune femme semblait réfléchir au dehors une « *Qualité pure* » suffisamment stable et significative pour que nous puissions l'associer à une certaine catégorie conceptuelle de personne (les « princesses », les « bohémiennes », les « snobs » etc.), lorsque nous tenons compte des multiples « *Puissances* » qui traversent les « *séries intensives* » de son visage, c'est-à-dire toutes les différentes façons par lesquelles celui-ci se comporte entre plusieurs instants, nous sommes alors confrontés à « l'équivoque » de son visage et aux multiples déplacements de sens que celui-ci peut opérer dans la réalité. Car, bien que le visage puisse parfois illustrer de manière fort probante une catégorie conceptuelle particulière d'individu, c'est-à-dire que ce visage semble en constituer, pour ainsi dire, une caricature parfaite, ce dernier prendra néanmoins toujours plusieurs « micro-sens » qui viendront jouer en parallèle de cette « *Qualité pure* » pourtant à première vue si évidente.

Le visage est donc, dans le cadre de la quotidienneté du Soi, constamment en transformation intensive, celui-ci se déplaçant toujours d'une qualité à une autre dans un infini mouvement quantitatif de « *Puissances* », nous montrant par exemple, durant une seule fraction de seconde, toute la « fragilité » du visage « princesse », la « pointe d'ironie » du visage « mal dans sa peau », la « peur » du visage « autoritaire », la « coquetterie sensuelle » du visage « bohémien », ou

encore la « froideur » du visage « séducteur ». Ainsi, ce petit jeu quotidien dans lequel nous cherchons à résumer l'être des gens qui nous entourent montre de façon insigne que non seulement ce second pôle du visage que Deleuze repère dans la technique cinématographique du gros plan est lui aussi à l'œuvre à l'intérieur de nos banales observations quotidiennes du visage, mais aussi comment, parfois, notre « jugement conceptuel » s'attarde non plus à « l'essence » générale des individus que nous croisons, mais plutôt à tous les petits détails qui nous en montre plutôt l'équivoque. C'est donc, dans cette perspective, que nous sommes en mesure d'extrapoler cette analyse cinématographique de Deleuze à notre méditation à propos de l'expérience éthique, puisqu'il semble bien que dans les deux cas, ce sont les deux mêmes pôles qui sont simultanément en dialogue l'un avec l'autre. Ainsi, du moins selon nous aussi, le visage du Soi se constitue par l'entremise d'une dialectique mettant opposant le pôle de « *l'unité réfléchissante et réfléchie* » et celui des « *traits de visagité intensifs* ».

PATHOS, DEHORS ET CONFLICTUALITÉ

Cependant, si nous pouvons dorénavant mieux entrevoir comment la « visagité » du Soi, même à une échelle quotidienne, se joue elle aussi à travers les pôles dialectiques de l'unité et du multiple, nous n'avons pas encore établi en quoi cette dynamique désirante du dedans serait précisément reliée à notre visage. En effet, nous savons que le gros plan permet aux cinéastes de « donner » un visage à l'affect d'un personnage ou d'une chose, mais cet affect est-il, dans la vie quotidienne du Soi, celui qui est inscrit au dedans même de ses désirs? Cette seconde interrogation se questionne donc sur la teneur des liens qui existent entre l'état « pathologique » du Soi et l'expression au dehors de son visage. Car, lorsque nous disons que le visage de la jeune femme reflète la qualité d'une « princesse » à qui rien ne peut être refusée, avons-nous là affaire à une simple observation sans

correspondance avec le dedans affectif de cette jeune femme ou n'y a-t-il pas plutôt, malgré tout le jeu intensif et équivoque qui traverse son visage, un lien entre l'état de son être intérieur et ce que celle-ci dégage au dehors? En fait, en nommant cette image, l'« *image-affection* » et en l'associant à l'idée du visage, Deleuze voit dans celui-ci non seulement toujours un affect quelconque, mais surtout, il sait que le visage n'est jamais « neutre » vis-à-vis la teneur des émotions du Soi (à moins peut-être que la neutralité soit justement l'affect du Soi !) et que d'une certaine manière, c'est par l'entremise du dedans que le visage extirpe ses traits. Dans cette optique, le visage peut très bien se comprendre comme le phare « *visagéifiant* » du dedans affectif du Soi, exposant à chaque fois cet état « pathologique » au-dehors.

Malgré l'éloignement philosophique que peut représenter un tel parallèle, c'est en se servant du *Traité des passions* de Descartes que Deleuze nous propose de réfléchir cette relation du visage et du dedans, relation qu'il nomme, quant à lui (dans un cours qu'il a offert à l'université Paris-VIII concernant le cinéma), « *l'identité fondamentale de l'affect et du visage* »¹³². Sans pouvoir aller dans tous les menus détails de la réflexion, nous devons néanmoins souligner que Deleuze utilise ce traité afin d'étayer cette identité et les trois mouvements corporels de l'homme¹³³. Ces mouvements sont causés et mus par ce que Descartes nomme les « *esprits animaux* » qui, circulant à travers le corps par l'intermédiaire des afflux sanguins, vont « affecter » le cerveau, ou selon le langage « médical » du philosophe du XVII^e siècle, la « *glande pinéale* », véritable « siège » de l'âme. Pour Descartes, les passions humaines sont mues par ces « *esprits animaux* », ce qui nous illustre les liens profonds qui unissent le corps et l'âme, cette dernière agissant

¹³² Voir à cet effet la transcription (il est aussi possible d'avoir la version audio de ce cours) du cours que Deleuze donna à propos du cinéma sur : http://www.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=193

¹³³ Il est intéressant de noter ici que dans ce même cours, avant de commencer sa présentation de la pensée de Descartes et de son *Traité des passions*, Deleuze nous donne l'avertissement qu'il ne faut pas toujours croire sur parole ce qu'il affirme et qu'il faut donc toujours aller vérifier ses propos. Vérification faite, Descartes n'élabore jamais aussi formellement cette division en trois mouvements que lui prête Deleuze, mais les références et la logique du texte sont néanmoins respectées par celui-ci. Nous conserverons donc cette division que Deleuze nous propose puisqu'elle éclaire directement notre enjeu sur les liens existants entre le dedans et le visage.

certaines parfois par elle-même (pensée rationnelle à visée scientifique ou spirituelle par exemple), mais qui est le plus souvent « affectée » par l'état d'être du corps¹³⁴. En fait, ce concept d'« *esprits animaux* » de Descartes, tout comme son immanentisme visant à comprendre l'homme comme une machine, n'est pas sans nous rappeler l'orientation philosophique que Deleuze et Guattari donnent à l'idée de « *production désirante* ». Bien sûr, il faudrait nuancer ce rapprochement entre ces deux interprétations de « l'homme machine », mais cela n'est pas nécessaire pour ce que nous voulons faire ressortir de ce parallèle, puisqu'il s'agit de se demander si cette production des désirs ou des affects intervient, oui ou non, dans la « *visagéification* » du Soi.

Le premier type de mouvement que Deleuze repère dans le *Traité des passions* c'est celui dans lequel les « *esprits animaux* » vont toucher directement la « *glande pinéale* » et ce, sans devenir visibles à la surface du corps (j'entends au loin le bruit d'une voiture de police, les « *esprits animaux* » iront frapper le cerveau afin que celui-ci produise en moi « l'image perceptive » de la voiture). Le second type de mouvement corporel c'est lorsque les « *esprits animaux* » vont « affluer » à travers certains muscles du corps et mettre en branle les facultés motrices permettant au Soi l'exécution de l'action (en entendant la voiture de police, mon être prend immédiatement ses jambes à son cou! C'est, en quelque sorte, notre « *image-action* »). Cependant, c'est le troisième type de mouvement que Deleuze repère dans ce *Traité des passions* qui devient pour nous fort intéressant. En effet, Deleuze définit ce dernier comme celui où les « *esprits animaux* » vont certes toucher certains muscles et devenir, par le fait, visible à la surface du corps, **mais qui surtout, « accompagnent » l'affection du Soi durant l'action afin de rendre celle-ci « expressive » au dehors** (j'entends la voiture de police et mon visage, qui reflétait jusqu'alors le calme et la sérénité, se raidit et affiche dorénavant au dehors une vive crainte de ce qui pourrait m'arriver).

¹³⁴ DESCARTES. Œuvres philosophiques tome III, « *Traité des passions de l'âme* » Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Garnier Frères, Paris, 1973 P.958-963

Pour Descartes, ce qui accompagne à chaque fois l'affect du Soi et par lequel celui-ci peut devenir visible au-dehors, c'est aussi le visage. Il nous dit : « *Il n'y a aucune passion que quelque particulière action des yeux ne déclare : et cela est si manifeste en quelques-unes, que même les valets les plus stupides peuvent remarquer à l'œil de leur maître s'il est fâché contre eux ou s'il ne l'est pas.* »¹³⁵. En plus de retrouver encore une fois notre personnage du valet, cette citation nous permet de comprendre pourquoi c'est ce troisième type de mouvement devient pour nous très intéressant, puisqu'il nous illustre comment l'affect du Soi, c'est-à-dire l'état « pathologique » du dedans aura toujours une certaine incidence au dehors par la forme expressive que prend le visage du Soi. Celui-ci inscrit donc, sur sa « *surface réfléchissante* », le mouvement affectif du dedans. Bref, ce que Deleuze retrouve dans cette réflexion des mouvements des passions de l'homme faite par Descartes, c'est l'idée essentielle que les mouvements désirants du Soi, ses affects, trouvent toujours une façon de s'extérioriser au dehors et que le rôle du visage est précisément celui des les « accompagner » en rendant visible leur expression.

Ce lien essentiel existant entre le dedans du Soi et l'expressivité que prend au dehors son visage, Deleuze parlant, rappelons-nous, de « *l'identité fondamentale de l'affect et du visage* » et que nous venons d'explorer à partir du *Traité des passions* de Descartes, peut facilement s'illustrer à l'aide d'un exemple tiré de notre vie quotidienne. En effet, lorsque nous sommes tristes ou maussades et que cet état « pathologique » se met subitement à envahir notre mode d'être, cela va se refléter sur les traits de notre visage, tellement que nos proches, sentant bien que celui-ci n'est pas comme à son habitude, vont immédiatement s'enquérir de notre humeur et nous demander ce qui ne va pas (- « Tu as la « mine » basse ! » - « Tu as les « traits » étirés ! » - « Que ce passe-t-il avec toi ? » - « À quoi penses-tu maintenant ? » - « Tu ne sembles plus « être » comme auparavant ! »). C'est un peu

¹³⁵ Ibid. P.1036-1037

comme si l'état de tristesse qui compose à cet instant notre être se trouvait, en quelque sorte, directement retransmis au dehors par notre visage, comme si celui-ci avait « su » non seulement cristalliser sous ses traits notre état désirant du dedans, mais qu'il en jouait, pour ainsi dire, le rôle de phare extérieur. Notre tristesse ne peut pas demeurer au-dedans, elle s'expose au-dehors par l'entremise de notre visage, celui-ci venant donc, en quelque sorte, toujours accompagner et refléter à l'extérieur notre tristesse intérieure. Ainsi, notre visage est le lieu privilégié pour l'observation de l'état « pathologique » du dedans, c'est-à-dire que le visage nous permet de voir, pour ainsi dire, la « retransmission simultanée » de ses affects.

Cependant, cet exemple de la tristesse nous révèle aussi une autre facette de l'expérience éthique, puisque devant la réaction appréhendée ou vécue au-dehors (la sollicitude de nos proches devant notre tristesse et que nous cherchons à tout prix à éviter (ne pas vouloir montrer au dehors l'état de notre dedans) ou encore à encourager (vouloir calmer la douleur du dedans par la rencontre du dehors)), le visage peut, en quelque sorte, « adapter », transformer, modifier ces traits de manière à « manipuler » les perceptions qu'il donne à voir au dehors. En effet, lorsque nous « savons » et avons « conscience » que notre visage trahit, par la forme que prend ses traits, notre état intérieur et que nous ne souhaitons pas que cela se découvre publiquement, nous pouvons jouer la « comédie », c'est-à-dire chercher, par de fausses « mimiques », à camoufler les « véritables » traits qui meuvent notre visage du dedans. Il n'est pas nécessaire d'être acteur professionnel pour connaître ce comportement par lequel nous essayons de « masquer » ou « feindre » la teneur de nos traits intérieurs. Cela nous montre à quel point notre visage est le phare extérieur de notre état intérieur, puisqu'il est, à tout instant, en mesure de trahir notre état d'être (par exemple lorsque nous mentons et que nous sentons bien que nous allons être découvert, car notre visage ne parvient plus à dissimuler son malaise d'avoir été pris en faute et n'affiche pas sa forme habituelle). Cette adaptabilité des traits du visage vis-à-vis notre état

« pathologique » du dedans nous montre clairement le rôle d'accompagnateur des affects que joue notre visage. En ce sens, si nous souhaitons souvent contrôler les « effets de sens » que notre visage produira au dehors afin que celui-ci n'en dise pas trop long sur nous-mêmes, c'est que nous avons, en quelque sorte, à n'en gérer la présentation mondaine, c'est-à-dire à en organiser les traits de manière à ce que le sens qui en émane au dehors, soit celui-ci « désiré ». C'est pourquoi le visage et l'opération de « visagéification » qu'il entreprend à partir du dedans s'avèrent pour nous le lieu névralgique de notre compréhension de l'expérience éthique, puisque le visage illustre cette jonction fondamentale et simultanée existant entre le jeu désirant du dedans, l'affect du Soi et son inéluctable confrontation avec le dehors, les deux facettes s'entretenant toujours l'une et l'autre.

Nous pouvons entreprendre maintenant notre réflexion concernant le thème central de cette halte, soit celui du caractère conflictuel de l'expérience éthique. En fait, nous avons mentionné en terminant notre seconde halte de ce troisième chapitre que le caractère conflictuel de la dynamique désirante du Soi s'exprime à travers la confrontation dialogique s'opérant entre les désirs « *molaires* » cherchant à unifier le Soi sous un centre de valeur d'une part, et les désirs « *moléculaires* » visant, d'autre part, à fuir ce pôle attractif. Cette conflictualité inhérente à la dialectique des désirs est donc infinie, toujours à recommencer et le dialogue mondain que le dedans entretient avec le dehors se caractérise lui aussi par une lutte constante entre l'unité et la différenciation. Mais puisque nous savons maintenant à quel point le visage joue le rôle d'accompagnateur de cette dynamique des désirs, celui-ci ne devient-il pas, par la même occasion, le phare « *visagéifiant* » de ce caractère conflictuel de l'expérience éthique? Le visage, par son expression au sein d'une « *unité réfléchissante et réfléchie* » de laquelle émane ses « *Qualités pures* » et de ses multiples passages quantitatifs à travers les différentes « *Puissances* » de ses « *traits de visagété intensifs* », ne nous illustre-t-il pas tout le conflit qui règne au dedans du Soi? De plus, cette exposition mondaine du dedans et qui permet de le

cristalliser, n'occasionne-t-elle pas aussi d'autres types de confrontations avec le dehors? En effet, devant le visage qui affiche la joie, celui de la tristesse ne s'y opposera-t-il pas? Par contre, avant d'aborder nous-mêmes directement toutes ces interrogations concernant le caractère conflictuel de l'expérience éthique, allons voir d'abord comment Deleuze et Guattari entendent eux-mêmes cette problématique de l'organisation des « *traits de visagéité* » et de la gestion que celle-ci occasionne pour le Soi. C'est dans le plateau « *Sur quelques régimes de signes* » que nous pouvons apercevoir comment ces deux auteurs entendent cette organisation de « *visagéification* » du Soi et dans laquelle les deux aspects (le pôle de la « *Qualité pure* » et celui de la « *série intensive* ») du visage sont non plus interprétés en fonction d'une utilisation possible dans le cinéma, mais plutôt en terme d'expérience :

« Mais justement, cette pure redondance formelle du signifiant ne pourrait pas même être pensée sans une substance d'expression particulière pour laquelle il faut trouver un nom : *la visagéité*. Non seulement le langage est toujours accompagné par des traits de visagéité, mais le visage cristallise l'ensemble des redondances, il émet et reçoit, lâche et recapte les signes signifiants. Il est lui-même un corps : il est comme le corps du centre de signifiante, sur lequel s'accrochent tous les signes déterritorialisés, et il marque la limite de leur déterritorialisation... C'est le visage qui donne la substance du signifiant, c'est lui qui donne à interpréter, et qui change, qui change de traits quand l'interprétation redonne du signifiant à sa substance. Tiens il a changé de visage. Le signifiant est toujours visagéifié. »¹³⁶

Cette très belle description du rôle de la « visagéité » du Soi que nous offrent Deleuze et Guattari nous montre parfaitement comment cette dernière vient non seulement permettre au Soi de donner un corps visible à la signification qui le compose « majoritairement » au-dedans (le visage étant, pour reprendre les mots de Deleuze et Guattari eux-mêmes, la « *substance d'expression du signifiant* »), mais surtout, que c'est précisément par l'entremise de cette « visagéification » que

¹³⁶ DELEUZE, GUATTARI. *Mille plateaux*, op.cit. P. 144-146

l'organisation significative du Soi devient possible. En effet, selon eux, le visage est donc celui qui organise les différents traits et qui trace les « *limites de déterritorialisation possibles* » pour chacun de ceux-ci. En ce sens, en plus de retrouver à l'intérieur de cette description de Deleuze et Guattari les mêmes paramètres dialectiques que nous avons abordés avec l'analyse cinématographique de Deleuze (jeu simultané de « *territorialisation* » sur une « *Qualité pure* » et de « *déterritorialisation* » par les passages quantitatifs des « *séries intensives* »), nous voyons désormais comment le visage du Soi doit simultanément s'établir sous certains traits significatifs de « *l'unité réfléchissante* » de la « *Qualité pure* », mais tout en étant toujours « dépassé » par d'autres traits qui en marqueront les multiples passages quantitatifs d'une qualité à une autre. Notre visage est donc, à bien des égards, celui qui est responsable d'organiser au dehors le sens de notre être, puisque étant le phare extérieur de notre état « pathologique » du dedans, c'est par l'entremise de son organisation des différents traits, que notre être peut se donner à voir et ainsi s'offrir à l'interprétation des autres. Cependant, en quoi cette organisation du visage se caractérise-t-elle pour autant par la conflictualité? Est-ce précisément cette dialectique du visage qui met au prise simultanément la « *territorialisation* » du Soi et sa « *déterritorialisation* » qui oblige ce dernier à vivre au-dehors cette conflictualité du dedans? Quel est le rôle politique du visage?

En fait, si la « *visagéification* » du Soi nous a permis d'illustrer comment la dynamique désirante qui compose le dedans du Soi parvient toujours à se sortir de ce pur jeu du multiple en organisant à chaque fois une forme significative à ses différents traits, il nous faut maintenant voir tout le travail « politique » qu'il y a derrière cette organisation du visage, c'est-à-dire comment celui-ci parvient, au fil de sa vie quotidienne, à agencer les différents flux des « *Puissances* » quantitatives par lesquels il passera. Car, ce que nous devons surtout retenir ici de cette description que nous offre Deleuze et Guattari à propos de la « *visagéité* » du Soi, c'est que non seulement le visage est toujours accompagné d'une certaine

signification qui donne à être interprétée par le dehors, et qui, à bien des égards, stabilise et « cristallise » la dynamique désirante du dedans, mais que, parallèlement à ceci, cette expérience conduit le visage à jouer le rôle d'organisateur de la présentation du Soi dans le monde. Voilà en quel sens le visage nous fait voir le caractère conflictuel de l'expérience éthique, puisque dans l'obligation de gestion qui découle des passages quantitatifs d'une qualité à une autre, ce dernier doit toujours recommencer son effort de composition, reprendre son organisation. La gestion politique du régime de sens que le visage offre au-dehors est, pour ainsi dire, une lutte perpétuelle, l'unité du Soi devant toujours se reconfirmer elle-même à travers les multiples déplacements de sens qu'elle subira. Ainsi, dans le but d'approfondir davantage cette conflictualité inhérente à la dynamique dialectique des désirs, nous pouvons nous servir de l'exemple du « tic nerveux » que Deleuze et Guattari utilisent, dans le plateau « *Année zéro – visagéité* » :

« C'est que le visage est une forte organisation. On peut dire que le visage prend dans son rectangle tout un ensemble de traits, traits de visagéité qu'il va subsumer, et mettre au service de la signifiante et de la subjectivation. Qu'est-ce qu'un tic ? C'est précisément la lutte toujours recommencée entre un trait de visagéité qui tente d'échapper à l'organisation souveraine du visage, et le visage lui-même qui se referme sur ce trait, le ressaisit, lui barre sa ligne de fuite, lui ré-impose son organisation... Si le visage est une politique, défaire le visage en est aussi une... »¹³⁷

Bien que cet exemple du tic nerveux demeure, à bien des égards, très physiologique (si le Soi est ici entraîné dans une certaine conflictualité contre son tic nerveux, c'est non pas tellement dans un souci « éthique », mais plutôt seulement en vue de contrôler le rythme de cette pulsion involontaire), cet exemple de « *lutte toujours recommencée entre un trait de visagéité qui tente d'échapper à l'organisation souveraine du visage* » nous illustre bien comment le dialogue entre l'unité de la « *Qualité pure* » et ses multiples passages intensifs qui s'expriment au dehors par la forme que prend le visage, entretiennent ensemble une conflictualité.

¹³⁷ DELEUZE, GUATTARI. *Mille plateaux*, op.cit. P. 230

En effet, le tic nerveux cherche à s'échapper de l'organisation « *molaire* » qu'établit à chaque fois le visage, tandis qu'à l'opposé, ce dernier cherche plutôt à mettre celui-ci sous son joug et c'est précisément ce rapport qui nous révèle l'affrontement de ces deux types de traits. Dans cette perspective, puisque notre mode d'être passe constamment d'une qualité à une autre, qu'il se déplace quotidiennement d'un affect à un autre et que le visage a pour fonction d'exposer au dehors cette dynamique du dedans, celui-ci devra, en quelque sorte, toujours lutter contre les « *traits de visagéité* » allant à l'encontre du sens que le Soi tente alors d'afficher. Ainsi, afin d'exposer au dehors la tristesse de notre état « pathologique » du dedans, notre visage se doit de capter les traits qui lui permettent de donner forme à cet affect, mais il doit en plus lutter contre les traits qui tentent d'afficher une autre qualité. Peut-être est-ce pourquoi que lorsqu'un proche tente de nous consoler à l'aide d'une « plaisanterie », c'est souvent en se mordant les lèvres que nous tentons de retenir nos rires afin de maintenir la « *Qualité pure* » qui nous dispose à cet instant. Bref, c'est comme si le visage lutte contre certains traits afin de limiter les effets de sens que ces multiples déplacements opèrent sur notre expression mondaine.

Le visage devient donc l'agent des passages quantitatifs qui conduit le Soi d'une qualité à une autre, d'un affect à un autre. C'est dans cette perspective précise que nous pouvons entrevoir le jeu politique s'engageant au sein du visage du Soi, puisque ce dernier doit non seulement composer et « faire-avec » ces deux pôles dialectiques, mais il doit surtout agencer ceux-ci, établir un régime de sens qui pourra s'exprimer au dehors par le visage. C'est ce rôle d'agencement qui nous montre la fonction politique du visage. En effet, tout comme nous le disent Deleuze et Guattari eux-mêmes, « *le visage est une politique* », et c'est cette conflictualité de la constitution expressive du visage, qui nous montre celle de l'expérience éthique comme telle. Cependant, il faut bien comprendre que cette conflictualité de l'expérience éthique est un jeu continu, c'est-à-dire que chaque régime de sens

dans lequel le Soi stabilise son visage et l'état « pathologique » de son dedans doit nécessairement se réactualiser temporellement. Bref, le visage du Soi devient, pour reprendre encore une fois les mots de Deleuze et Guattari, une véritable « *organisation de pouvoir* » qui permet non seulement à celui-ci de « gérer » les différents flux de « *visagéité* » de façon à toujours offrir au dehors une certaine « *Qualité pure* » stable, mais qui permet aussi au Soi d'afficher au dehors le résultat de cette lutte dialectique infinie du dedans. Le visage est, en quelque sorte, le lieu « synthèse » à partir duquel s'instaurent les relations désirantes du dedans d'une part et de la présentation de Soi au dehors d'autre part.

Cependant, si nous pouvons comprendre qu'en s'organisant sous un certain régime de sens qui donne à être interprété au-dehors par les autres, le visage vit une constante conflictualité de ses traits, nous n'avons pas encore réfléchi à propos des rapports que le visage entretient avec les autres visages. En effet, nous avons mentionné plus haut que devant le visage affichant la joie, le visage de la tristesse est, dans une certaine mesure, en opposition, mais quelle est la « nature » de cette confrontation avec le visage de l'autre? En quoi cette confrontation permet-elle de stabiliser la dynamique dialectique du dedans? Afin d'explorer cette dernière problématique, nous pouvons prendre ici l'exemple de la rencontre entre le visage policier et celui du visage manifestant. En premier lieu, il faut bien voir que le visage policier passera lui-même à travers multiples formes et qui prendront « *consistance* » dans le visage « souriant » qu'il a avec ses collègues de travail avant le début de sa journée, dans le visage « conciliant » qu'il porte en écoutant les demandes des citoyens, dans le visage « indifférent » face aux commentaires désobligeants qui lui sont parfois adressés lorsqu'il se promène dans la rue, dans le visage « trop sûr de lui-même » lorsqu'il procède à l'arrestation d'un voyou ou lorsqu'il intervient dans une foule, dans le visage « fier de son rôle » qu'il peut afficher lorsqu'il se balade en voiture dans les rues branchées de la ville, dans le visage « satisfait » du devoir public accompli, dans le visage « confiant » d'être du

bon côté des choses, mais aussi dans le visage « incertain » devant une intervention délicate et risquée, le visage « inquiet » et « débordé » par la tournure que prennent les événements, dans le visage « stupéfait » face à une pareille manifestation, le visage « paniqué » face à ce qui pourrait bien lui arriver. Bref, notre policier peut non seulement passer à travers l'ensemble de ces significations mondaines, mais celles-ci devront toutes s'exprimer au-dehors dans une lutte infinie.

Il n'en va pas autrement pour le visage manifestant qui, quant à lui, aura aussi à passer à travers une multitude de « *Qualités pures* » qui lui permettront d'afficher ses différentes tenues mondaines. En ce sens, chacun de ces deux visages n'ont « en soi » rien de stable, rien qui leur permettent de s'afficher solidement devant les autres et doivent, en quelque sorte, toujours se recomposer afin de se maintenir dans cette signification particulière. Par contre, si au dedans ces visages sont toujours au prise par cette dialectique des désirs, nous pouvons apercevoir que c'est souvent dans la rencontre de l'autre opposé que cette dialectique du dedans peut se cristalliser et s'exposer solidement au dehors. En effet, devant le visage policier, le visage manifestant prend tout son sens, il trouve, pour ainsi dire, sa raison d'être, puisque devant la disposition opposée de celle qu'il représente, il trouve, en quelque sorte, le calme à l'intérieur de lui-même. C'est comme si, en affrontant le visage policier, le visage manifestant ne se demandait plus si sa cause est juste ou non, si la tenue et les méthodes qu'il emploie à cet instant sont les bonnes ou encore s'il partage pleinement les ambitions du groupe qui l'entoure dans son ambiance mondaine, puisque dans cette rencontre avec le visage de l'autre opposé, dans le feu de l'action, il est désormais « certain » de lui-même. Bien sûr, il en va de même pour le visage policier qui peut bien, quant à lui, douter, lorsqu'il rentre le soir chez lui du bien fondé de sa mission policière, douter de la justesse de ses interventions ou de son appartenance à cette ambiance mondaine particulière, mais qui dans sa confrontation avec le visage manifestant trouvera l'assurance d'être du bon côté des choses. Ainsi, chacun de ces deux visages, malgré les multiples déplacements de

sens qu'ils opèrent respectivement dans la quotidienneté de leur être trouvent, par l'entremise de leur rencontre, la confirmation d'eux-mêmes, la cristallisation de leur propre disposition. Bref, c'est donc par son exposition au-dehors que le visage peut se stabiliser au-dedans.

Cette rencontre entre le visage policier et le visage manifestant à partir de laquelle chacun trouve, à bien des égards, la stabilité de sa tenue, peut aussi se retrouver dans la rencontre du visage punk et celui du bourgeois, du visage princesse ou bohémien ou encore du visage sportif ou intellectuel, chacune de ces rencontres nous illustrant à quel point le visage parvient à afficher son éthos événementiel seulement en se différenciant au dehors des autres positions mondaines. En fait, il n'est pas nécessaire de rencontrer l'autre opposé afin de cristalliser le dedans, puisque dans l'action avec le dehors, dès que le Soi « sort » de son intériorité, ce dernier stabilise le jeu dialectique qui le tiraille du dedans. Bien sûr, chaque forme que prend notre visage ne devient pas pour autant en conflictualité avec l'ensemble des visages du dehors qu'il rencontre, chacun ayant des proches où nulle conflictualité ne se fait entendre malgré les différences de qualité qui existent entre eux et nous. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que soit précisément nos proches qui puissent mieux sentir de tous nos multiples tiraillements du dedans, puisque sans l'affrontement conflictuel avec l'autre qui vient cristalliser la forme de notre visage, celui-ci laisse peut-être davantage la dynamique du dedans faire son œuvre au-dehors, permettant à nos proches, de suivre nos états « pathologiques » et de voir, pour ainsi dire, nos humeurs défilées. Néanmoins, dans l'ensemble des différenciations qui composent le monde qui nous entoure quotidiennement, c'est dans notre confrontation avec le dehors et dans notre opposition à certaines dispositions mondaines que nous pouvons nous stabiliser au dedans, que nous trouvons, dans une certaine mesure, la confirmation de nous-mêmes.

Voilà comment nous pouvons entrevoir l'expérience éthique dans les deux facettes qui la caractérise. Car, d'un côté nous pouvons voir toute la conflictualité du dedans qui s'expose de manière insigne par l'accompagnement affectif qu'exprime la forme du visage du Soi et dans laquelle celui-ci se doit d'organiser ses multiples traits de manière à se faire consistant dans une certaine « *Qualité pure* » tout en étant toujours dépasser par les multiples « *séries intensives* » qui traverseront sont visage. Tandis que de l'autre côté, nous pouvons voir aussi la conflictualité qu'entraîne cette confrontation avec le dehors et dans laquelle le Soi, dans sa rencontre avec l'autre, trouve certes sa stabilité et sa confirmation, mais est plongé dans une conflictualité différentielle avec ce dehors. Ici se trouve peut-être notre piste afin de nous interroger à propos du vivre-ensemble. En effet, notre vivre-ensemble n'est-il pas lui aussi tiraillé du dedans par une conflictualité qui s'effectue entre les divers corps de la société civile et dont la gestion prend la forme de ce que nous appelons la politique intérieur? N'est-ce pas aussi dans sa confrontation avec le dehors et de sa différenciation avec les autres formes de vivre ensemble que celui-ci trouve sa propre stabilité, sa propre confirmation et que nous nommons la politique étrangère?

CHAPITRE CONCLUSIF : L'EXPÉRIENCE ÉTHIQUE COMME ILLUSTRATION DU VIVRE-ENSEMBLE

Nous voilà enfin rendus à l'étape finale de cette méditation, soit celle où nous allons comparer notre réflexion à propos de l'expressivité et la double conflictualité de l'éthique avec l'expérience du vivre-ensemble. Nous pouvons bel et bien dire « enfin », car cette interrogation portant sur la dynamique expressive d'une organisation politisée et le caractère conflictuel qui lui serait inhérent était la motivation première de notre travail, ce qui en anima sa poursuite. En ce sens, si nous avons entrepris cette critique phénoménologique de l'expérience éthique, c'est uniquement dans l'intention d'y développer certains « outils conceptuels » nous permettant d'aborder la question du fonctionnement du vivre-ensemble et de la sorte, réinterroger les jeux de pouvoir et de vérité à l'aune de leur nécessité vitale. En effet, notre réflexion à propos de l'éthique nous a permis d'observer la perpétuelle construction du Soi sans avoir à préjuger de la légitimité ou de la normativité d'une telle expérience et c'est en conservant cet esprit que nos « outils conceptuels » pourront s'avérer intéressants pour comprendre la dynamique expressive du vivre-ensemble. Ainsi, fidèle à notre intention de départ, nous pouvons maintenant compléter notre parcours en abordant directement cette question et se demander si la conflictualité du dedans et du dehors que nous avons repérée à l'intérieur de l'expérience éthique du Soi ne pourrait pas illustrer aussi ce qui s'exprime à travers quelque organisation politisée.

En fait, jusqu'à maintenant nous avons tenté de répondre aux questions des conditions de possibilité de l'expérience éthique et de son fonctionnement expressif, tant interne qu'externe, c'est-à-dire de répondre aux questions du « pourquoi » et du

« comment » de l'éthique. Désormais, nous devons nous demander si les réponses que nous avons « essayé » d'apporter à ces questions peuvent nous indiquer quelque chose sur l'expérience du vivre-ensemble. Par contre, nous ne pouvons nullement ici nous contenter d'extrapoler nos observations d'un champ réflexif à l'autre comme s'il s'agissait, en quelque sorte, de la même chose ou de la même expérience. Au contraire, bien que nous rapportons nos réflexions l'une à l'autre, c'est-à-dire que c'est par l'entremise des « outils conceptuels » de l'expérience éthique que nous allons illustrer la dynamique expressive du vivre-ensemble, ce rapport illustratif n'a qu'un seul objectif; celui de « faire jouer » les pôles de l'unité et de la différence à la base du dialogue des désirs du Soi sur la scène de la formation politique d'un ensemble. Plus précisément, « faire jouer » la dialectique du dedans et du dehors du Soi, signifie que nous allons utiliser ces deux dimensions de la conflictualité afin de voir quelle « analogie » nous pourrions en tirer pour l'expérience du vivre-ensemble. Dans cette perspective précise, il ne faut pas croire que cette démarche illustrative n'est qu'une pure et simple extrapolation de « connaissances » d'un champ réflexif à un autre, puisque « faire jouer » la dialectique des désirs du Soi implique nécessairement de déplacer le sens de cette dialectique, de la tordre, de la contrarier, de la modifier afin qu'elle nous « livre », ou plutôt qu'elle se « livre », à la dynamique expressive d'une organisation politisée. Toutefois, en prenant le pari d'une pareille démarche analogique, nous sommes dans l'obligation de préciser la portée théorique que nous voulons accorder à celle-ci. En effet, quelle « valeur épistémologique » pouvons-nous donner à ce genre d'analogie illustrative et que peut-elle nous faire comprendre sur le monde politique?

En fait, nous sommes confrontés ici au même problème que lors de notre introduction concernant les enjeux « épistémologiques » de l'essai et qui consistait à définir l'esprit général de notre démarche. Ainsi, afin de ne laisser aucune ambiguïté sur nos prétentions, nous devons réitérer les deux dangers que nous

désirons à tout prix éviter durant cette dernière escale. Le premier danger est celui de vouloir « ontologiser » la dynamique désirante du Soi, c'est-à-dire comprendre cette dialectique des désirs comme « Cause finale » et dernière du vivre-ensemble ou, pour prendre le vocabulaire de Deleuze, comme « La » force « *génétique* » de celui-ci. Car, malgré qu'il y est sans doute quelques lignes de cette méditation qui ont pu montrer notre « parti pris » pour cette position, ou encore, que Deleuze et Guattari aient eux-mêmes parfois donné l'impression de tendre vers cette voie¹³⁸, nous ne sommes nullement en mesure d'émettre une pareille certitude « métaphysique » et de rendre une telle « décision » sur le champ de la philosophie. En fait, il est impossible pour nous, dans le cadre limité de cet essai, de « celer » le sort de cette question. Dans cette perspective, notre illustration ne peut en aucun cas viser à « déterminer » ce qu'il en est de notre expérience collective et doit donc à tout prix éviter de tomber dans le piège de la « certitude » et de la « décision » ontologique qu'elle implique à chaque fois. Voilà pourquoi notre analogie illustrative ne peut pas être comprise comme une explication « Finale » du mouvement conflictuel du vivre-ensemble, mais bien plutôt comme un paradigme nous permettant d'y réfléchir et espérer, en fin de compte, en dégager quelque chose.

Cependant, à ce premier danger négatif de notre analogie illustrative (ce qu'elle ne doit pas être), nous devons éviter un second piège, soit celui où notre parallèle s'établirait seulement à partir d'une « abstraction vide » et où il n'y aurait aucun lien « concret » à faire entre ces deux expériences. Car, si d'un côté cette illustration ne doit pas viser à déterminer ce qu'il en est de la dynamique expressive du vivre-ensemble, elle se doit néanmoins d'« exercer » une certaine « positivité » par

¹³⁸ Allusion à notre précédente réflexion concernant l'importance qu'avait le désir dans la philosophie de Deleuze et Guattari (surtout à l'époque de *L'anti-Édipe* mais aussi dans *Mille plateaux* « *micropolitique et segmentarité* » p.267-268), celui-ci devenant ni plus ni moins que la force productrice et différentielle du réel. Cependant, les débats concernant la position philosophique de Deleuze et Guattari et de leur « décision » concernant l'ontogénération des désirs molaires et moléculaires sont trop vastes pour que puissions, dans le cadre de cet essai, bien les exposer.

rapport à ce qu'elle veut raconter. Dit plus simplement, nous devons, malgré que nous ne visons pas à obtenir « la Vérité » de la genèse politique du vivre-ensemble, être en mesure d'apercevoir quelques rapprochements entre ces deux expériences. Ainsi, ce second danger nous montre à quel point, d'un autre côté, cette analogie illustrative court toujours le risque, sans le socle d'une « Vérité » d'où elle peut se tenir et s'affirmer solidement, de s'égarer sur des « *chemins qui ne mènent nulle part* », puisque sans fondement « Final » pour confirmer la validité de son parcours. Dans cette optique, notre démarche analogique ne peut s'assurer d'établir un lien avec la formation politique d'un ensemble qu'en « caricaturant », pour ainsi dire, les traits de sa dynamique expressive à l'aide d'un élargissement des paramètres critiques de l'expérience éthique. En ce sens, cette illustration ne prétend pas « déterminer » se qu'elle vise à montrer, mais plutôt, comme toute bonne caricature d'ailleurs, à grossir les traits du phénomène qu'elle tente de raconter. De la sorte, tout comme le dessin du caricaturiste qui exagère à sa façon les particularités dominantes de la personne qu'il a devant lui, nous allons tenter ici, à l'aide de ce jeu dialectique de l'unité et du multiple s'exprimant au sein du Soi, de procéder à un « agrandissement » de notre expérience du vivre-ensemble. Ainsi, à l'inverse de l'idée de Socrate dans « *La République* » qui voulait se servir de la cité afin de mieux faire voir les principes de justice chez l'homme¹³⁹, nous allons, quant à nous, prendre cette conflictualité du dedans et du dehors afin d'« exagérer » les mouvements dynamiques s'exprimant au sein du vivre-ensemble.

¹³⁹ Devant l'incrédulité de son auditoire, Socrate décide de montrer la supériorité de la justice pour le Soi en traçant un parallèle avec la cité en disant : « *si l'on ordonnait à des gens qui n'ont pas la vue très perçante de lire de loin des lettres tracées en très petits caractères, et que l'un d'eux se rendit compte que ces mêmes lettres se trouvent tracées ailleurs en gros caractère sur un plus grand espace, ce leur serait, j'imagine, une bonne aubaine de lire d'abord les grandes lettres, et d'examiner ensuite les petites pour voir si ce sont les mêmes.* » Voilà, dis succinctement, toute notre ambition ici. Platon. *La République*, op.cit. 368b-369b.

TROU NOIR ET SEGMENTARITÉ

Si jusqu'à maintenant nous avons utilisé le concept « *molaire* » de Deleuze et Guattari comme un synonyme de celui d'unité et que nous avons expliqué quel était son rôle pour le Soi, nous ne sommes pas encore parvenus à bien dégager en quoi consiste la fonction unificatrice de ce concept. Certes, nous savons que le « *molaire* » c'est ce qui vient « *territorialiser* », c'est-à-dire organiser, sur un espace limité, les multiples flux désirants du Soi et qu'en ce sens, les désirs « *molaires* » sont ceux qui visent à coder, solidifier, stabiliser celui-ci sous une « *Qualité pure* ». Cependant, nous ignorons toujours sur quoi repose précisément cette capacité d'attraction du « *molaire* », c'est-à-dire ce qui lui permet de capter les diverses forces qui émanent du « *corps sans organes* » et de faire jaillir, à partir de celles-ci, l'« *événement* » du Soi ou, pour nous ici, la tenue d'une organisation politisée. Notre première question est donc la suivante : comment fonctionne, dans l'effectivité, cette capacité unificatrice du « *molaire* » et comment s'y prend-elle pour capter les diverses forces? Car, si nous savons que la composition quotidienne du Soi s'établit toujours sous certaines vérités lui servant d'erreur nécessaire, par quel moyen cette force d'attraction du « *molaire* » en vient-elle à jouer ce rôle? Quel effet de résonance cette unification et accumulation des forces vient-elle créer et faire réfléchir au-dehors? Mais, d'un autre côté, nous devons aussi nous interroger sur les impacts que cela occasionne pour l'autre pôle de cette dynamique dialectique, soit les forces « *moléculaires* ». Ces dernières s'éteignent-elles sous la puissance de ce centre dur du pouvoir ou parviennent-elles à montrer leur différence qualitative? Et celles qui tentent toujours de fuir ce vaste « *appareil de capture* » comment procèdent telles? Quel caractère ceci implique-t-il pour les forces « *moléculaires* » et quel rapport cela provoque-t-il avec celles « *molaires* »? Bref,

c'est à toutes ces questions que nous allons consacrer nos efforts durant cette première halte de ce chapitre conclusif.

Ainsi, en suivant l'ordre des questions que nous venons tout juste d'établir, notre première interrogation concerne la façon dont le « *molaire* » est en mesure de regrouper, sous sa puissance, les diverses forces disjointes qui l'entourent. Ce que nous voulons savoir ici, c'est comment opère cette fonction unificatrice du « *molaire* ». En fait, l'une des plus célèbres métaphores que Deleuze et Guattari utilisent pour nous montrer l'ampleur de ce pouvoir d'attraction du « *molaire* » est celle du « *trou noir* » astrophysique. Pour les astrophysiciens, le trou noir est causé par l'implosion d'une étoile dont l'énergie est arrivée à terme, mais qui est si massive (selon les dernières estimations, plus de 30 000 fois plus massives que le soleil¹⁴⁰) que son champ gravitationnel résiduel attire et engouffre tous les corps célestes gravitant alors autour d'elle. Cette attraction est si puissante qu'elle empêche littéralement à toute forme de matière de s'en échapper, rien ne pouvant plus résister à la force de captation du trou noir. Ainsi, ce phénomène nous montre une formidable force d'attraction et qui a pour propriété de mettre sous son pouvoir et sa dépendance les autres corps qui l'entourent. Le trou noir est donc un immense pôle attractif capable d'accumuler les étoiles et c'est précisément l'ampleur de la force gravitationnelle liée à ce phénomène qui intéresse Deleuze et Guattari pour leur explication de la fonction unificatrice du « *molaire* ». Car, pour eux, celui-ci a aussi pour rôle principal d'envelopper, d'unifier sous sa puissance, les multiples forces qui le traversent, et ce, afin de les faire résonner ensembles à travers un régime de sens plus ou moins bien ordonné. Il s'agit donc, dans les deux cas, de regrouper et d'accumuler la multiplicité environnante sous un même rayon d'action qui en dirige, ni plus ni moins, le mouvement. Ainsi, rapportée au cadre d'une organisation politisée, cette fonction unificatrice du « *molaire* » vise à faire joindre

¹⁴⁰ Nos sources concernant les trous noirs sont extraites du livre : LUMINET, Jean-Pierre. *Les trous noirs*, édition Belfond, 1992

les diverses composantes qui gravitent autour d'elle sous une ambiance mondaine particulière lui servant alors de tenue esthétique ou de régime de sens.

Afin de clarifier davantage la fonction unificatrice du « *trou noir molaire* » à l'intérieur de la dynamique expressive du vivre-ensemble, nous pouvons prendre l'exemple de la vie dans un monastère. Car, bien que la plupart d'entre nous ne connaissent, personnellement, que très peu ce milieu de vie et qu'il existe, faut-il le rappeler, une très grande variété de monastères, nous pouvons néanmoins facilement nous imaginer le genre d'atmosphère qui y règne et le type de dispositions requises pour y adhérer. En fait, si nous savons que le monastère capte, pour ainsi dire, plusieurs moines qui sont tous différents les uns des autres et qui sont tous devenus moines pour diverses raisons, d'un autre côté, nous savons aussi que ce lieu particulier les place tous sous un même régime de sens, c'est-à-dire sous une même ambiance mondaine avec laquelle ils doivent dorénavant dialoguer afin de se positionner. En ce sens, bien que l'habit ne fasse pas le moine (celui-ci demeurant toujours singulier par rapport aux autres), le fait qu'il le porte nous indique néanmoins à quel régime de sens celui-ci s'est assujéti (l'ambiance mondaine qui règne alors dans le monastère, spiritualité, ascétisme, silence, luminosité ténébreuse, etc. étant impartie à tous). Ce que nous devons comprendre de cette fonction unificatrice du « *molaire* », c'est qu'elle a la tâche d'organiser cette dynamique des forces du dedans (les différents moines) sous certaines « *Qualités pures* » (ou régime de sens) réfléchies au dehors. En ce sens, c'est précisément cette capacité d'attraction du « *molaire* » qui permet au monastère d'accumuler et d'emprisonner, sous sa puissance, les diverses forces disjointes qui le composent. Ainsi, en faisant graviter la multiplicité autour d'une ambiance mondaine particulière, le monastère agit de la même façon qu'un véritable trou noir qui engouffre la différence et qui en opère simultanément son unification. Bref, le « *trou noir molaire* » c'est donc, selon Deleuze et Guattari, ce qui vient faire émaner une « *Qualité pure* », ou mieux, produire un régime de sens qui sera alors

réfléchi au-dehors par l'entremise d'une organisation politisée. Voici comment Deleuze et Guattari nous expliquent ce lien entre la production d'un régime de sens et la mise en résonance de la différence qui lui est inhérente à chaque fois :

« La segmentarité devient dure, dans la mesure où tous les centres résonnent, tous les trous noirs tombent en un point d'accumulation, comme un point de croisement quelque part derrière tous les yeux. Le visage du père, le visage de l'instituteur, le visage du colonel, du patron, se mettent à redonder, renvoient à un centre de signifiante qui parcourt les divers cercles et repasse tous les segments... On n'a plus *n* yeux dans le ciel, mais un œil central ordinateur qui balaie tous les rayons. L'État central ne s'est pas constitué par l'abolition d'une segmentarité circulaire, mais par concentricité des cercles disjoints ou mise en résonance des centres. »¹⁴¹

Ce que Deleuze et Guattari nomment ici la « *mise en résonance des centres* » nous conduit directement à la seconde question de cette halte et qui consiste à se demander quels sont les effets de la fonction unificatrice du « *molaire* » sur les multiples forces qu'elle capte et met ensemble. En effet, si désormais nous savons que le pouvoir d'attraction du « *molaire* » est intimement relié à sa capacité d'accumuler sous lui diverses forces et de les placer sous une même ambiance mondaine, nous n'avons pas encore exploré quelles sont les conséquences effectives d'un tel engouffrement, ni quels sont les effets de résonance que cette centralisation du sens provoque. En fait, nous devons fortement insister sur cette idée de « *mise en résonance des centres* », car il faut voir que le pôle « *molaire* » d'une organisation politisée ne se contente pas simplement de capter les différentes forces en les laissant être, pour ainsi dire, ce qu'elles sont, mais vient plutôt, une fois saisies sous sa puissance, les agencer et les faire jouer dans un régime de sens plus global et qui les affectera toutes singulièrement. En ce sens, cette accumulation de la différence opérée par le « *molaire* » dépassera non seulement la disjonction initiale qui sépare individuellement chacune de ses forces ou de ses cercles (les moines, d'origine diverse, sont maintenant réunis en un même lieu commun qui organise leur

¹⁴¹ DELEUZE, GUATTARI. *Mille Plateaux* op.cit. P. 257

« territorialisation »), mais modifiera aussi la structure qualitative interne de chacune d'elles (l'individu prenant alors la qualité de moine n'est plus le « même » qu'avant sa conversion).

Car, une fois « enrôlé » dans le monastère, le moine gardera certes une part de sa singularité, quelques-unes de ses propres habitudes personnelles, mais celles-ci ne seront dorénavant construites qu'à travers le dialogue qu'il entretient avec l'ambiance mondaine qui l'entoure et dont il ne devient, en quelque sorte, qu'un écho. Ainsi, la modification qu'opère le « *trou noir molaire* » du monastère sur la structure qualitative des différents moines provoque un véritable effet de résonance, c'est-à-dire qu'en accumulant la différence, le monastère se trouve à mettre en écho celle-ci dans un ensemble plus vaste et qui lui donne, par la même occasion, un tout nouveau statut. En effet, tel un immense « chœur » qui entonne un chant et qui (si cela est bien exécuté!) « transcende » les diverses voix qui le composent, le monastère ou, de manière plus générale, les « *trous noirs molières* » sont eux aussi les lieux où peuvent s'effectuer et se retransmettre au-dehors l'unification des voix multiples. Bref, ce que nous reconnaissons comme une organisation politisée (le monastère), c'est précisément cette « *mise en résonance des centres* » dont nous parlent ici Deleuze et Guattari et qui est, en fait, l'écho émanant à chaque fois de l'accumulation de la différence.

En fait, cette « *mise en résonance des centres* » qu'opère une organisation politisée est, à bien des égards, comme un rassemblement de tous les visages en un seul Visage central « symbolique » qui incarne, au-dehors, la tenue esthétique d'un certain régime de sens. En effet, par l'entremise de cette accumulation, l'organisation politisée devient autre chose qu'un simple agrégat disparate. Elle constitue plutôt, pour parler ici en hégélien, « *l'objectivation d'une universalité conceptuelle* », c'est-à-dire qu'en dépassant la différenciation qui la compose au dedans, elle produit une nouvelle réalité (un Visage central, une Idée, un concept... nous reviendrons plus loin sur ce problème du caractère « idéal » ou

« événementiel » d'une organisation politisée) qui obtient alors un statut valant en et pour soi-même. À bien des égards, c'est cette « *objectivation* » qui permet à une organisation politisée de s'afficher « unitairement » au-dehors et qui lui donne un statut aussi réel qu'une chose matérielle. En reprenant cette fois les mots de Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, cette « *mise en redondance des centres* » a pour effet de « *couper* » la multiplicité du réel et de lui faire réfléchir au dehors un « *événement* » de sens particulier valant comme un véritable « en soi ». En ce sens, ce ressemblant de tous les visages en un seul Visage central vient non seulement permettre de « transcender » l'éparse disparité initiale (et ainsi « événementialiser » le chaos), mais vient aussi lui donner une certaine stabilité, une certaine « substantialité » prenant alors la forme d'une organisation politisée. C'est, en quelque sorte, comme si les organisations politisées parvenaient, par l'écho qu'elles produisent au-dehors, à matérialiser, incarner une « *Qualité pure* » qui dépasse à la fois sa différence interne et son processus d'unification.

Cependant, si nous pouvons comprendre que la reconnaissance et « l'identité » d'une organisation politisée s'exposent seulement au-dehors par l'entremise de cette « *mise en résonance des centres* » produisant des « *Qualités pures* » valant alors comme de véritables « en soi ». Nous devons approfondir le statut et la portée « idéelle » de ce « en soi ». En effet, si nous avons associé la dynamique expressive du vivre-ensemble à celle de la production d'un régime de sens, il est maintenant temps de définir ce que nous voulons entendre par cette expression. Commençons cette réflexion en reprenant ici l'exemple du visage « princesse », mais cette fois, à l'aune du travail que Deleuze a fait à propos du concept de sens dans son livre intitulé *Logique du sens*. En fait, tout comme le visage colonel ou bourgeois, le visage « princesse » n'est pas seulement un attribut intermittent et aléatoire apparaissant chez certaines jeunes femmes, mais il est avant tout, une structure qualitative en tant que tel et qui doit, à bien des égards, dépasser et préexister à son effectuation matérielle. En effet, si nous sommes en mesure d'accoler certaines

« *Qualités pures* » aux visages, c'est seulement parce que ces qualités conceptuelles sont, en quelque sorte, toujours déjà disponibles pour nous dans le réel, leur « *réalisation* » et leur « *actualisation* » mondaine ne faisant que nous offrir des « *identités idéelles* » par lesquelles nous pouvons nommer les choses. Ainsi, les « *Qualités pures* » ont non seulement comme particularité de répéter et faire l'écho de tenues esthétiques (princesses, snob, timide, etc.) déjà collectivement présentes à la surface du réel, mais aussi de « dépasser » leur inscription matérielle (le visage « *princesse* » ne se dégageant pas tant du nez, de la bouche ou de la forme des yeux que de tout ce qui ressort de ce jeu d'agencement des parties). En fait, dans *Logique du sens* Deleuze utilise, quant à lui, les expressions « *pré-individuel* » et « *incorporel* » pour montrer ce caractère « préexistant » à la production de « *Qualités pures* » collectives et son statut « idéal »¹⁴².

Nous devons explorer donc ce qu'il entend par ces deux expressions. En fait, Deleuze nous explique que le sens d'un « *événement* » se tient toujours à la surface de l'état de chose à partir duquel il s'incarne, qu'il n'est donc jamais produit par la profondeur (du « fond » de *l'Être*) ou par une force des hauteurs (volonté céleste), mais qu'il est plutôt un idéal de surface (un « *simulacre* » dirait Deleuze). Dans cette perspective, le régime de sens d'une organisation politisée est toujours le résultat d'une production immanente « d'Idées incorporelles » (les valeurs) qui viennent « *couper* » la surface du réel et faire résonner ensemble une multiplicité. En ce sens, et en poursuivant cette réflexion de Deleuze, la « *Qualité pure* » ou le régime de sens se tiennent à la frontière (la « *fêlure* » dirait Deleuze) passant entre l'état de chose matériel d'où ils prennent forme et ce qui se dégage « idéellement » de cette effectuation mondaine. Ainsi, c'est seulement par l'entremise de cet « *événement* » « *pré-individuel* » et « *incorporel* » que nous pouvons, en tant que discret observateur, reconnaître ce visage « *princesse* » et qui vaut alors pour nous comme un véritable « en soi ».

¹⁴² Voir, pour plus d'explications : DELEUZE. *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, P.167-173

Le « *trou noir molaire* » fait non seulement graviter autour de lui de multiples forces différentes, mais vient surtout créer un immense effet de résonance d'où un régime de sens pourra tirer ses lignes de distribution. Ce sont précisément ces régimes qui viennent, pour ainsi dire, peupler la surface du monde politique (l'État, l'Église, la Morale, l'École, le Travail) et qui permettent de diffuser au-dehors l'écho de certaines tenues esthétiques particulières. C'est seulement à partir de cette production d'« identités idéelles » que les organisations politisées peuvent se faire reconnaître par les autres et se positionner dans le monde. Ainsi, si le jeu dynamique des différents personnages, dispositions et affects du Soi nous a déjà montré comment l'ipséité qualitative reliée à l'expérience éthique est toujours à reconstruire dans un infini passage quantitatif, lorsque nous prenons ces qualités pour elles-mêmes, comme « en soi », nous sommes forcés d'y voir non seulement la nécessaire répétition collective qui est sous-entendue pour la production d'un tel régime de sens, mais aussi à quel point celui-ci n'est qu'un effet de surface.

Désormais que nous pouvons mieux comprendre en quoi consiste, selon Deleuze et Guattari, la fonction unificatrice du « *molaire* », son pouvoir d'accumulation, ses effets de résonance et le statut « idéal » des régimes de sens qu'elle produit, nous devons maintenant explorer quelles sont les conséquences de cette centralisation du sens sur les forces « *moléculaires* ». En effet, celles-ci s'éteignent-elles, comme la lumière au fond du trou noir, ou ont-elles plutôt la possibilité de faire valoir leur puissance singulière à travers ce vaste « *appareil de capture* »? En fait, pour reprendre notre exemple du monastère, une fois « enrôlée », la conscience du moine s'égale-t-elle complètement à l'ambiance mondaine à laquelle elle participe ou est-elle encore en mesure d'exprimer sa différence singulière? Car, si nous avons déjà mentionné précédemment que la force d'attraction du « *trou noir molaire* » ne laissait pas les choses capturées être ce qu'elles sont et vient, en quelque sorte, modifier la structure qualitative de celles-ci en les faisant résonner à travers des régimes de sens « *incorporels* », quelle est la

portée de cette transformation? Afin de répondre à ces quelques interrogations, nous devons donc désormais approfondir le rôle que jouent les forces « *moléculaires* » à l'intérieur de la dynamique expressive de vivre-ensemble et explorer l'espace qu'elles sont en mesure d'occuper à travers cette centralisation du sens. Ainsi, en abordant les questions du totalitarisme « *molaire* » (l'État est-il en mesure d'unifier et de mettre sous son joug la totalité de la différence?), de son nécessaire contrôle bureaucratique (son « *appareil de capture* ») et de son rôle moral ou culturel (L'État n'est-il qu'une idéologie?), nous serons mieux à même comprendre comment se joue la dynamique expressive d'une organisation politisée. Mais d'abord, voyons comment Deleuze et Guattari entendent eux-mêmes cette dynamique et le rôle qu'ils attribuent respectivement à chacune de ces forces :

« Le concept d'État totalitaire ne vaut qu'à une échelle macro-politique, pour une segmentarité dure et pour un mode spécial de totalisation et de centralisation. Mais le fascisme est inséparable de foyers moléculaires, qui pullulent et sautent d'un point à un autre, en interaction, avant de résonner tous ensemble dans l'État national-socialiste. Fascisme rural et fascisme de ville ou de quartier, jeune fascisme et fascisme d'anciens-combattants, fascisme de gauche et de droite, de couple, de famille, d'école ou de bureau : chaque fascisme se définit par un micro trou noir, qui vaut par lui-même et communique avec les autres, avant de résonner dans un grand trou noir généralisé. »¹⁴³

Cet exemple concernant le mouvement fasciste allemand et son incarnation totalitaire à travers le parti national-socialiste de Hitler nous montre, non seulement l'immense effet que peut avoir, dans le réel, la « *mise en résonance des centres* » (L'État nazi étant, à bien des égards, l'écho terrible de tous les « micro-fascismes » (rural, intellectuel, familial, etc.) qui foisonnaient à l'intérieur de la société allemande de l'époque). Mais de plus, cette fragmentation en multiples « micro-cercles fascistes » nous illustre aussi que, outre les rapports qu'ils entretenaient tous avec le parti national-socialiste de Hitler, chacun de ceux-ci s'exprimait et prenait position pour eux-mêmes et formait ainsi, en parallèle, leur propre régime de sens.

¹⁴³ Deleuze et Guattari. *Mille Plateaux*, op.cit. P.261

C'est pourquoi, afin d'éluder cette question de la relation que le « centre » établi avec les multiples « cercles » gravitant autour de lui, nous devons immédiatement lever une première ambiguïté consistant à confondre la notion « d'État totalitaire » (le parti nazi de Hitler au pouvoir) avec celle du mouvement fascisme allemand en tant que tel (d'ailleurs, il semble pertinent de rappeler ici que le mot fascisme signifie « faisceau », ce qui nous révèle d'emblée le caractère très « diffus » à la base de ce mouvement). Car, si nous avons trop souvent tendance à associer ces deux concepts ensemble et de les comprendre de façon interchangeable (fascisme rimant toujours avec totalitarisme), selon Deleuze et Guattari, il y a pourtant, entre les deux, une différence fondamentale. En effet, le premier, l'État totalitaire, se caractérise, selon eux, par un pouvoir centré (le « siège » du pouvoir) et centralisateur (l'appareil d'État) visant à maîtriser, à « *une échelle macro-politique* », la totalité des forces sociales qui gravitent autour de lui et qui circulent sur son territoire. Tandis que le second, le mouvement fasciste en tant que tel, est plutôt caractérisé, quant à lui, par ses effets « *micropolitiques* », c'est-à-dire toujours diffusés par « *contagion moléculaire* » au sein des différentes franges de la société.

En fait, nous devons comprendre que la tâche de l'État totalitaire consiste en une vaste entreprise de contrôle opérée sur la différence et qui a pour objectif de laisser sa « marque » sur l'ensemble des productions de sens qui émanent sur son territoire. L'unification de la différence doit donc être totale et sans reste, c'est-à-dire que rien ne doit échapper aux tentacules administratifs de l'État totalitaire, tout doit y être codé et engouffré sous son « sceau » (que Deleuze et Guattari qualifient d'ailleurs de « *royal* »). Déjà dans *L'anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari développaient cette idée que le despotisme étatique reposait essentiellement sur une tâche bureaucratique et qui, depuis les sociétés les plus primitives¹⁴⁴, aurait visé à

¹⁴⁴ Voir aussi l'hommage que Deleuze et Guattari rendent à Pierre Clastre pour son fameux « *La société contre l'état* », car cette approche influença la réflexion que ceux-ci menèrent sur les rapports entre l'État et ses différentes forces sociales. En fait, dans ce livre, Clastre soulève l'idée que l'État n'est pas tant la

marquer, coder, contrôler les multiples forces qui s'inscrivent sur son territoire. En fait, l'histoire de la recension et des impôts est très illustre de ce rôle administratif opéré par l'État en vue de maîtriser et de « sécuriser » sa population. Car, bien que ces moyens n'assurent pas nécessairement la pleine dépendance des forces à l'autorité despotique (ce n'est pas parce qu'on paye des impôts qu'on « approuve » l'autorité qui nous y contraint), ils lui permettent de « *sédentariser* » sa population et installer avec elle un rapport de dépendance (en payant nos impôts, même si c'est seulement par crainte des conséquences en cas de défaut de paiement, c'est comme si nous reconnaissions une « dette » envers la structure de sens qui nous « abrite »)¹⁴⁵. En ce sens, la tâche de l'État totalitaire c'est de déployer un vaste « *appareil de capture* » qui a pour objectif de « marquer » chacun de ses membres (de la marque faite sur le corps du guerrier dans les sociétés primitives à notre carte numérolgique citoyenne d'aujourd'hui), de contrôler chaque passage (la frontière et ses flux migratoires ou commerciaux), coder chaque force sociale (les diverses organisations politisées internes), de façon à ce qu'aucune production de sens ne vienne faire « fausser » la résonance harmonique que le centre de l'État tente alors de réfléchir au dehors.

Incontestablement, ce type de totalisation bureaucratique a dépassé, dans l'État national-socialiste, tout ce qu'il était possible d'imaginer comme horreur « administrative » (nous n'avons qu'à penser à la façon dont les nazis ont voulu « contrôler » les juifs, d'abord juridiquement (les lois de Nuremberg), puis par recension, ensuite par ghettoïsation, par concentration et finalement, par l'annihilation pure et simple, pour comprendre l'ampleur que peut prendre cette tâche totalitaire de l'État). Ainsi, rien ne pouvait, à cette époque, être différent de ce que le régime de sens du parti national-socialiste de Hitler désirait refléter au monde entier (c'était, en exagérant bien sûr quelque peu, l'esthétique de la « belle brute

preuve d'une société plus « avancée » rationnellement, mais bien plutôt un état de socialisation que certains peuples primitifs auraient précisément voulu conjurer C'est, en quelque sorte, déjà l'amorce de l'idée de la « *machine de guerre* » que développeront Deleuze et Guattari. Nous y reviendrons.

¹⁴⁵ DELEUZE, GUATTARI. *L'anti-oedipe*, op.cit. P.163-167

blonde » ne désirant plus que « travailler » pour la patrie et y perpétuer, pour les millénaires à venir, la race aryenne). Cependant, pour Deleuze et Guattari, le mouvement fasciste allemand reposait, quant à lui, sur un tout autre spectre que celui de la totalisation étatique. En effet, selon eux, ce dernier fut, pour reprendre leurs mots, « *inséparable de ses foyers moléculaires qui pullulent* », c'est-à-dire que le mouvement fasciste était d'abord et avant tout composé d'une multitude de « micro cercles fascistes » (militaire, intellectuel, rural, familial, etc.) « excentrés » et qui ont foisonné dans toutes les directions. Car, bien qu'il nous semble que le « centre » a toujours imposé d'en haut sa marque sur l'ensemble de la différence et qu'il soit parvenu à tout maîtriser, la puissance de ce dernier n'a fait qu'émaner de la mise en résonance de surface qu'il a opérée. Ainsi, le mouvement fasciste demeurerait fortement segmenté par toutes sortes de « micro-fascismes » et qui ont poursuivi, parfois, des objectifs contradictoires. En ce sens, le parti national-socialiste de Hitler n'a nullement implanté, et encore moins imposé d'en haut le fascisme en Allemagne, mais s'est seulement inséré à l'intérieur d'une multiplicité de « micro-fascismes » déjà vivante et qui par « *contagion* », lui donna un terrible écho « macro-politique » (l'anti-sémitisme, les frustrations militaires et économiques d'après « Versailles », le « dégoût moral » vis-à-vis du monde capitaliste démocratique libéral ou des mouvements ouvriers communistes, le désir d'un retour aux « valeurs traditionnelles », l'élitisme culturel et philosophique étaient toutes des dispositions qui existaient en Allemagne, bien avant Hitler, mais qui prirent, à travers lui, leur écho fatal). Bref, contrairement à l'État totalitaire et son opération unificatrice, le mouvement fasciste allemand était plutôt la voix diffuse d'un multiple « *micropolitique* » latent et qui pris, par effet de « *contagion moléculaire* » le visage que nous lui connaissons désormais.

Ainsi, malgré l'omniprésence de l'État national-socialiste et de la terreur qu'il propagea à travers toute l'Allemagne, celui-ci est toujours demeuré segmenté et travaillé du dedans et c'est précisément cette segmentarité qui distingue, selon

Deleuze et Guattari, le mouvement fasciste de l'entreprise totalitaire du nazisme. En fait, non seulement il y a toujours eu plusieurs façons d'être fasciste, mais il y en a sans doute eu tout autant de ne pas l'être et dans cette optique, aucune unité, même la plus totalitaire, ne peut parvenir à éteindre complètement le jeu de la différence sous elle. En effet, la présence de tous ces « *micro trous noirs* » (fascistes ou non) à l'intérieur même du régime national-socialiste de Hitler (qui fut, sous bien de ses aspects, l'un des régimes les plus totalitaires que l'histoire humaine a connus) nous montre à quel point l'État est toujours divisé en plusieurs régimes de sens « *incorporel* » et dont chaque segment produit son propre « *événement* », sa propre « identité idéelle » de surface.

En fait, si nous réutilisons ici l'expression d'« idéelle de surface » afin de qualifier chacun de ces « micro-facismes » c'est que, malgré les effets très « matériels et concrets » que ces segments peuvent produire, pensons ici simplement au « traitement » des Juifs par les S.S., « l'idéologie » et le régime de sens qui les sous-tend demeurent néanmoins qu'un effet conjoncturel et « *incorporel* » permettant, oui ou non, l'« *actualisation* » et la « *réalisation* » de telles ou telles actions. Car, le sentiment « anti-sémite » ne conduit pas toujours à une volonté politique pour leur extermination (notons qu'il ne faut pas, bien sûr, attendre une pareille volonté pour condamner ce genre de sentiment racial), mais lorsque cette disposition est organisée sous une certaine ambiance mondaine, elle peut alors paraître comme un usage légitime. Par contre, ce que nous devons retenir de cette distinction que Deleuze et Guattari font entre le concept d'État totalitaire et le mouvement fasciste allemand en tant que tel c'est donc que, loin d'être l'expression d'une unité sans opposition, le national-socialisme fut plutôt la très malencontreuse mise en résonance des cercles et dont Hitler fut, sans aucun doute, le centre « *visagéifiant* » tout puissant.

MACHINE DE GUERRE

Dans cette perspective, il y aura toujours, à l'intérieur de chaque État totalitaire, des forces qui ne résonnent pas dans la même direction harmonique que celle que le centre dur du pouvoir réfléchit au-dehors et qui ne s'éteignent pas sous cette centralisation « *territoriale* » du sens. Bien sûr, l'élimination « radicale » de ces fuites est souvent la méthode administrative préconisée par l'État totalitaire (les juifs en sont la preuve « vivante!?! »). En fait, ce dernier y déploie même toute son énergie, puisqu'il a précisément pour rôle d'engouffrer et de faire « taire » la différence. Bref, selon Deleuze et Guattari, il y a toujours des segments sociaux qui jouent en parallèle, en marge de cet effort de totalisation et qui parviennent, par la même occasion, à se « *déterritorier* » du régime de sens qui les entoure. Ces inévitables fuites « *moléculaires* » qui traversent même l'État le plus totalitaire, nous dévoilent le second pôle de la dynamique expressive du vivre-ensemble, c'est-à-dire celui qui ne cherche qu'à continuellement poursuivre son déplacement et ne se stabilisant jamais sous un régime unitaire particulier. En ce sens, ce deuxième pôle nous révèle une vive force d'opposition qui cherche non plus à tout contrôler (Deleuze et Guattari associant même ce pôle totalitaire de l'État au caractère névrotique du « *paranoïaque* »), mais à conjurer, par l'intermédiaire de son perpétuel déplacement, l'effort de centralisation de l'État (force qui est associée cette fois au caractère du « *schizophrène* » et que Deleuze et Guattari posent comme les bases véritablement « *révolutionnaires* » du politique)¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Nous avons souvent tendance à associer le chef d'un État totalitaire au profil psychologique d'un « paranoïaque », Platon qualifie même, dans *La République*, le tyran comme le moins heureux des hommes puisqu'il doit se méfier de tous en voulant absolument tous les contrôler. Cette caractéristique psychologique illustre ici à merveille l'enjeu derrière l'État totalitaire, c'est-à-dire de toujours devoir se méfier des forces différentes qui pourraient jouer contre lui. La schizophrénie, quant à elle, nous montre plutôt, selon Deleuze et Guattari, l'impossibilité de se figer sous un régime de sens, l'impossibilité de

En fait, Deleuze et Guattari nomment ce second pôle de la dynamique expressive du vivre-ensemble la « *machine de guerre* » puisque celle-ci, contrairement à l'organisation bureaucratique qui vise à laisser sa marque et coder la totalité de la différence qui l'entoure, ne cherche, quant à elle, qu'à fuir cet effet d'attraction et ce, en poursuivant toujours plus loin son mouvement de « *déterritorialisation* ». La « *machine de guerre* » se caractérise donc par un mouvement perpétuel, c'est-à-dire qu'elle est toujours en devenir et qu'elle passe de centre en centre, mais ce, sans jamais se laisser stabiliser sous un régime de sens permanent. Tel le schizophrène qui doit continuellement refaire sa « personnalité » en vivant comme une véritable révolution le plus infime passage quantitatif de ses affects, les forces « *moléculaires* » ne peuvent jamais se conserver sous une unité bien définie. Pire encore, ce constant mouvement de « *déterritorialisation* » cherche précisément à contrecarrer cet effort de totalisation statique de l'État. Car, en affirmant à chaque fois sa pure volonté de déplacement, sa pure volonté de devenir, la « *machine de guerre* » fait donc la guerre à l'État. Voilà pourquoi, Deleuze et Guattari voient, dans ce pôle « *moléculaire* », l'image d'un mouvement guerrier ayant pour objectif de conjurer cet effort de centralisation du sens. En effet, si la tâche de l'État totalitaire est de tout coder et de tout contrôler sous son sceau « *royal* », une force qui ne se laisse en aucun cas centrée sur un point précis devient, par le fait même, « immaîtrisable statiquement », un pur devenir échappant aux tentacules administratifs de l'État. L'histoire nous démontre à quel point le mouvement fasciste allemand était, pour reprendre l'expression de Deleuze et Guattari eux-mêmes, « *une machine de guerre qui n'avait plus que la guerre comme objet... une sorte de nihilisme réalisé* »¹⁴⁷, puisque jamais le parti national-socialiste de Hitler, qui incarnait et réfléchissait alors la tentative de totalisation de l'État, n'eut l'intention, ou du moins, n'eut été en mesure de « protéger » et

s'individualiser, ce profil psychologique expérimentant ainsi de multiples personnages, mais sans pouvoir se « territorialiser » sur aucun. C'est en ce sens, que le schizophrène mène, pour ainsi dire, perpétuellement la révolution contre lui-même, qu'il est toujours en reconstruction. Voir : Ibid. P.332-335

¹⁴⁷ Deleuze et Guattari. *Mille plateaux, op.cit.* P.283

stabiliser ses conquêtes territoriales (Hitler aurait pu, par exemple, se « contenter » de la France). En ce sens, ce mouvement était, dans son immanence même, une véritable « *machine de guerre* » ne désirant qu'aller toujours plus loin dans son mouvement de « *déterritorialisation* » et de destruction.

Ce que nous devons surtout retenir ici de cette analyse que font Deleuze et Guattari à propos de l'État totalitaire et de son inévitable segmentarisation en diverses « *machines de guerre moléculaires* », c'est à quel point l'un et l'autre des pôles de cette dynamique expressive du vivre-ensemble sont simultanément obligés de dialoguer ensemble. Car, en même temps que l'État parvient à capter de multiples forces sous sa puissance et à en modifier la structure qualitative (les « micro-fascismes » qui résonnent ensemble à travers le parti national-socialisme de Hitler), celui-ci est, par ailleurs, littéralement travaillé de l'intérieur par d'autres forces qui échappent à son contrôle bureaucratique. En fait, ce rapport que nous venons tout juste de dégager nous illustre parfaitement les paramètres critiques à partir desquels nous désirons aborder l'expérience du vivre-ensemble. En effet, toutes organisations politisées subies, pour ainsi dire, cette tension dialogique du « *molaire* » et du « *moléculaire* » et cherchent à simultanément se stabiliser sous certaines valeurs « *incorporelles* », mais tout en se « révolutionnant » temporellement du dedans. Cependant, nous devons d'abord explorer l'impact que ces « *machines de guerre* » viennent occasionner sur l'État totalitaire et la qualité que Deleuze et Guattari leur attribuent. Car, bien que nous savons désormais que l'État, même le plus totalitaire, n'est jamais en mesure d'éteindre et d'engouffrer sous son unité l'ensemble des différentes forces sociales qui le composent, quelles formes, outre celles que nous avons observées dans le mouvement fasciste allemand, les « *machines de guerre* » peuvent-elles prendre? Comment pouvons-nous les considérer par rapport aux forces qui sont sous l'effet attractif du « *molaire* »? À quel type d'organisation donnent-elles lieu? C'est dans le plateau « *Traité de nomadologie : la machine de guerre* » que Deleuze et Guattari nous

exposent la caractéristique qualitative inhérente aux forces « *moléculaires* » vivant au sein d'une société étatique :

« Les meutes, les bandes sont des groupes du type rhizome, par opposition au type arborescent qui se concentre sur des organes de pouvoir. C'est pourquoi les bandes en générales, même de brigandage, ou de mondanité, sont des métaphores d'une machine de guerre, laquelle diffère formellement de tout appareil d'État, ou équivalent, qui structure au contraire les sociétés centralisées... nous ne disons certes pas qu'elles valent mieux, mais qu'elles animent une indiscipline fondamentale du guerrier, une remise en question de la hiérarchie et qui contrarie, encore une fois, la formation de l'État. »¹⁴⁸

Avant d'approfondir le caractère belliqueux des « *machines de guerre moléculaires* », nous devons d'abord clarifier ce qui différencie, selon Deleuze et Guattari, ces deux types d'organisation, soit celle du type « *arborescent* » et celle du type « *rhizome* ». En fait, nous pouvons d'emblée associer la tâche des formations « *arborescentes* » à celle du pôle « *molaire* » de la dynamique expressive du vivre-ensemble, puisque dans les deux cas, il s'agit essentiellement de capter et distribuer les diverses forces selon un centre des valeurs permettant de les « classer » hiérarchiquement les unes par rapport aux autres. En ce sens, ce premier mode d'organisation vise à établir l'arbre hiérarchique des classes sociales, c'est-à-dire qu'en coupant la différence selon un certain point de vue faisant alors office de régime de sens centralisateur, tous les segments qui gravitent autour de ce centre seront fixés verticalement par rapport à celui-ci. C'est, à l'intérieur d'une entreprise privée par exemple, l'échelle salariale à partir de laquelle les individus sont « classés » les uns par rapport aux autres selon leur statut d'emploi, selon l'organigramme des tâches qui joue alors le rôle de régime de sens. Bref, la multiplicité est, dans les formations « *arborescentes* », distribuées de bas en haut en relation avec un centre rigide des valeurs.

¹⁴⁸ DELEUZE, GUATTARI. *Mille plateaux*, op.cit. P.443

Le second type d'organisation, celui que Deleuze et Guattari nomment cette fois « *rizhomatique* », se caractérise plutôt par un foisonnement excentré des forces, c'est-à-dire qu'elles se développent sans égard à une direction ou un centre « téléologique » précis, dans une sorte d'expansion horizontale infinie et sans but, ne s'effectuant par elle-même au gré des jeux du devenir. Ainsi, au lieu d'une ligne verticale rigide qui distribue hiérarchiquement la différence selon un centre des valeurs, les organisations « *rhizomatiques* » se reconnaissent plutôt par une ligne horizontale d'où chaque point est toujours coupé par un segment, qui lui-même est coupé par un autre de façon infinie et où chaque point ne devient qu'un passage pour un autre. Dans cette optique, la formation « *rhizomatique* » est toujours en développement, toujours en expansion, c'est-à-dire qu'elle multiplie la production des régimes de sens, et ce, sans qu'il soit possible d'en repérer, un quelconque centre de valeur stable.

Afin d'éclairer ce fonctionnement non hiérarchisé des formations « *rhizomatiques* » et qui, selon Deleuze et Guattari, est directement associé au caractère belliqueux des « *machines de guerre moléculaires* », prenons ici l'exemple du marché noir. Nous savons tous qu'en marge du marché économique contrôlé par l'État, c'est-à-dire celui qui est encadré et légiféré par l'entremise d'une panoplie de lois, taxes, impôts, normes de fabrications, droits des commerçants et consommateurs, tarifs douaniers de toutes sortes¹⁴⁹, il y a aussi un vaste flux d'activités économiques qui échappent à ce genre de contraintes administratives. Ainsi, que ce soit pour des produits que l'État a jugé l'usage prohibé (drogue, prostitution, jeux, etc.) ou tout simplement afin d'éviter de payer des taxes et redevances à celui-ci, il se produit, en marge du marché « officiel »,

¹⁴⁹ Car bien qu'il semble aujourd'hui y avoir des pressions économiques pour « alléger » cette prise de l'État sur le marché, n'en demeure pas moins que, de tout temps, celui-ci a d'abord et avant tout eu pour tâche de contrôler le passage des flux économiques (marchandises, capitaux et humains) et que rien n'indique que l'État est sur le point d'« abdiquer » sa prise sur un tel pouvoir et qui consiste, à bien des égards, en sa véritable raison d'être (car bien que cette « intrusion » est souvent possible à l'intérieur de certains pays pauvres, aucun pays riche ne va « ouvrir » ses frontières au marché sans d'abord choisir comment il va le faire).

tout un flux d'argents, de marchandises et même souvent d'humains qui passent entre les mailles tentaculaires de l'État et qui n'obtiennent jamais son sceau « *royal* » (les économistes tiennent même compte, dans leur calcul de la balance des paiements d'un État, de cette fuite monétaire et qui peut s'élever parfois, dans certains pays, à plusieurs milliards de dollars par année). Dans cette perspective, le marché de la drogue par exemple, va certes « évoluer » et se transformer au gré des goûts des consommateurs et des possibilités productives et agir tel un véritable marché (du moins, tel que le célèbre mécanisme de la « *main invisible* » de l'économiste anglais Adam Smith, nous le suggère), mais néanmoins, sans jamais avoir pu « standardiser » et contrôler son effectuation, c'est-à-dire sans avoir eu la capacité d'en diriger hiérarchiquement le sens. Il n'y a donc pas de centre « *royal* » possible dans ce genre de marché, rien qui puisse décider « d'en haut » de la distribution des multiples forces, puisque celles-ci se réalisent par elles-mêmes, sans égard à une direction verticale. C'est pourquoi le marché de la drogue procède toujours par « banditisme », « clan », « cartel », « gang de rue », bref procède toujours par « *micro cercles moléculaires* », car qui bien qu'ils possèdent au dedans certaines structures hiérarchiques verticales (les « grades » au sein de la famille mafieuse), ceux-ci ne s'effectuent qu'à travers une lutte infinie entre « *machines de guerre* ». En ce sens, c'est le foisonnement excentré des forces qui permet à chaque ligne de tracer son propre chemin, mais qui, par le fait même, les conduit inévitablement à leur destruction.

De la sorte, comme dans tout système d'ailleurs (qu'il soit mécanique, électrique, alimentaire ou encore économique), il y aura toujours des fuites qui échappent aux contrôles que l'État cherche à mettre en place. D'où, sans doute, le caractère « *paranoïaque* » de celui pour qui la tâche est d'éliminer la différence, car il y aura toujours de nouvelles fuites à colmater. Ainsi, malgré la vigueur que ce dernier met à enrayer cette activité économique parallèle et « hors la loi », le marché noir va néanmoins se développer et proliférer « *contagieusement* » en

marge de tous les contrôles administratifs que l'État déploie. À bien des égards, de nos jours, l'informatique, par l'intermédiaire d'Internet, joue un peu le même genre de problématique pour l'État, puisqu'encore fois, ce qui se produit et se consomme à travers ce réseau virtuel, échappe complètement à la codification et à la sanction « royale » de celui-ci. L'État peut certes participer à ce réseau, mais ne peut en aucun cas laisser sa marque et son tampon sur chacun des segments qui sont produits à partir de celui-ci. À ce sujet, nous n'avons qu'à penser aux efforts que déploie actuellement la Chine pour restreindre l'accès et le contenu offert par cette technologie à ses citoyens pour constater à quel point l'État chinois ressent l'impact qu'un tel flux de force « *déterritorialisée* » peut avoir sur son emprise « administrative » du sens. Voilà donc pourquoi, selon Deleuze et Guattari, qualifient ces fuites « *moléculaires* » de « *machine de guerre* », puisqu'elles viennent, dans leur pure volonté de s'effectuer et de multiplier la production du sens en marge du centre, directement affecter la capacité de contrôle de l'État bureaucratique totalitaire. Bref, celles-ci parviennent, en conjurant l'effort de stabilisation de l'État, à ne pas s'inscrire dans une quelconque hiérarchisation verticale du sens, mais bien plutôt, comme le contenu sur Internet, à se mouvoir et se révolutionner horizontalement au gré des conjonctures et modes du devenir.

En fait, selon Deleuze et Guattari, les formations « *rhizomatiques* » et les multiples « *machines de guerre* » qui en résultent à chaque fois prennent la qualité de ce qu'ils appellent le « *nomadisme* ». En effet, puisqu'elles conjurent, à travers leur perpétuel déplacement, l'effort de centralisation du sens opéré par « *le trou noir molaire* », les « *machines de guerre* » ne cherchent jamais s'établir et se « *territorialiser* » sous un régime de sens définitif. Elles sont donc, en quelque sorte, belliqueuses envers l'effort statique et « *sédentaire* » de celui-ci, puisque condamnées à se déplacer de centre en centre. C'est pourquoi nous pouvons qualifier ces forces de « *nomades* », car elles ne font qu'« errer » à travers l'espace qui les entoure sans jamais pouvoir s'y fixer définitivement. Ainsi, contrairement

aux forces « *sédentaires* » et « *arborescentes* » du « *molaire* » qui s'installent et se « *territorialisent* » sur des points précis qui deviennent alors leur centre de vérité d'où tout sera évalué et distribué, les forces « *nomades* » ne visent plutôt qu'à traverser les points, le mouvement et la « *déterritorialisation* » étant ce qui véritablement les anime qualitativement. **Dans cette optique, si nous souhaitons dégager cette dynamique, nous devons penser ces deux qualités simultanément, c'est-à-dire comprendre qu'une organisation politisée c'est toujours à la fois une tentative de « *sédentarisation* » du sens sous un régime particulier et un mouvement venant perpétuellement le modifier du dedans.** Ceci rejoint aussi la pensée de Hegel, pour qui l'Absolu devait toujours se penser à travers son effectuation réelle (la fameuse négativité de « *l'être-avec soi-même dans l'être-autre* » que nous avons abordée précédemment) et qui donc, rapporté à une échelle « macro-politique », tend à nous faire voir l'État non seulement comme inséparable des multiples forces qu'il capte ou qui viennent s'en distinguer, mais aussi comme celui qui ne peut se réaliser lui-même qu'à travers ce jeu de la différence qui l'anime du dedans. Deleuze et Guattari, malgré leur légendaire opposition à la philosophie hégélienne reconnurent néanmoins l'importance qu'avait cette réflexion de l'Absolu et la différence chez Hegel :

« Les États ont toujours la même composition; s'il y a même une seule vérité dans la philosophie de Hegel, c'est que « tout État porte en lui les moments essentiels de son existence ». Les États ne sont pas seulement composés d'hommes, mais de bois, de champs ou jardins, de bêtes et marchandises. Il y a unité de composition de tous les États, mais les États n'ont ni le même développement ni la même organisation. »¹⁵⁰

Cette remarque que portent ici Deleuze et Guattari à propos de l'État et de son rôle dans la pensée hégélienne est fort intéressante pour nous. Car, lorsqu'ils nous disent qu'il « *y a unité de composition de tous les États, mais que les États n'ont ni le même développement ni la même organisation* » cela signifie qu'ils souscrivent (en séparant cette dynamique de la réconciliation à laquelle Hegel l'assigne) à la

¹⁵⁰ Ibid. P.478

position de Hegel qui conçoit l'État comme une vaste entreprise d'unification visant à rassembler et élaborer, à partir de sa « substance », une « *unité de composition* » du multiple (nous y reviendrons). Ainsi, ce qui n'est tout même pas la moindre des choses, ceux-ci reconnaissent en Hegel un penseur de l'État comme « substantialité de l'infinie différence », qui conçoit l'unité seulement à travers sa réalisation dans le multiple et qui laisse donc toute la place à la différence. Bref, s'ils ne peuvent se résoudre à voir dans l'État constitutionnel la forme « prédestinée » du vivre-ensemble, ils comprennent néanmoins qu'à l'échelle macro-politique, l'État¹⁵¹ jouera toujours son rôle unitaire et aura pour tâche d'agencer la différence.

Sous cet angle, l'idée qu'il faille penser l'unité de l'État simultanément avec la différenciation qui en émane demeure, à bien des égards, la même à l'intérieur de ces deux approches philosophiques. En fait, pour chacune d'elle, l'unité est immanente à la différence du réel, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit toujours à la surface du monde en coupant le multiple et produisant des régimes de sens. Dans cette perspective, tant pour la philosophie hégélienne que celle de Deleuze et Guattari, l'unité n'est jamais pensée comme une volonté venue d'en haut et qui n'aurait aucun « attachement » avec le monde réel (cela équivaldrait, en quelque sorte, à la position de la « *conscience malheureuse* » qui pense l'unité comme un « Idéal » inatteignable dans le monde sensible). En effet, bien que l'Absolu soit bien sûr toujours rattaché à l'Idée de Dieu ou de la Raison chez Hegel, ce n'est cependant pas pour opérer une différence entre celui-ci et le monde réel, mais au contraire, afin de montrer comment le premier ne se réalise qu'à travers l'autre. En ce sens, il s'agit de penser l'identité simultanée de l'unité et de la différence et dans laquelle,

¹⁵¹ Nous utiliserons, dans ce qui suit, le terme État pour désigner le centre dur du pouvoir et qui aujourd'hui, semble être la forme « universelle » par laquelle s'organise toute société. Par contre, pour nous, l'État peut tout aussi bien désigner l'Église, l'Empire, la Cité, l'École, l'Usine, etc., car ce que nous retenons de celui-ci ce n'est pas tellement sa structure administrative formelle, son étendue, ou sa division des pouvoirs, mais plutôt sa capacité à capturer sous sa puissance diverses forces et à les faire résonner dans un même régime de sens. Bien sûr, nous ne pouvons pas ici épuiser les débats concernant les différences entre chacune de ses formes politiques, mais en utilisant le terme État, nous avons pour objectif d'être le plus inclusif possible.

pour paraphraser la célèbre formule de Hegel, l’Absolu est le réel et le réel c’est l’Absolu. Ainsi, autant le statut idéal du régime de sens que celui de l’Idée du Droit chez Hegel ne sont que l’émanation « *incorporelle* » qui vient structurer, momentanément (bien que cela puisse durer parfois quelques siècles!) ce jeu de l’unité et de la différence qui travaille le dedans de toutes organisations politisées.

C’est pourquoi, à notre avis, l’opposition entre ces deux positions n’est peut-être pas aussi grande que ne voulurent nous le faire croire Deleuze et Guattari eux-mêmes. En fait, la question que nous devons maintenant nous poser est la suivante : si l’État est toujours le cadre substantiel d’où peuvent ressortir les multiples régimes de sens, la tâche de codification juridique des conflits qui en découlent peut-elle procurer une réconciliation finale et universelle? Face à la multiplicité du dehors, n’y aura-t-il pas une « limite » à cet apaisement absolu? En effet, s’il est de « notoriété » publique que Hegel a vu dans la forme de l’État constitutionnel le sommet du développement historique, la réalisation de « *l’Esprit objectif* », comment pouvons-nous comprendre la teneur d’un tel sommet? Quels liens pouvons-nous établir entre l’assomption dialectique de la « *belle âme* » éthique et le statut du citoyen et du Droit dans l’État chez Hegel? Dans cette perspective, afin d’être non seulement en mesure d’approfondir davantage ce contentieux existant entre la pensée de Deleuze et Guattari et celle de Hegel, mais aussi afin d’explorer cette question de la co-nécessité de l’unité et de la différence au sein du vivre-ensemble et ses conséquences juridiques, nous allons devoir faire un second arrêt sur l’approche hégélienne de ce problème.

ABSOLU ET DIFFÉRENCE DANS L’ÉTAT CHEZ HEGEL

Depuis le début de notre méditation, nous avons toujours abordé la pensée de la volonté de puissance de Nietzsche ou encore celle du « *molaire* » et du « *moléculaire* » de Deleuze et Guattari comme si celles-ci pouvaient, malgré leur

propre prise de position à ce sujet, se comprendre de manière dialectique. Cependant, nous n'avons pas encore tenté la démarche inverse, c'est-à-dire rapprocher l'idéalisme « absolu » hégélien avec une approche à teneur, disons le, plus « immanentiste » ou même, « matérialiste ». Ainsi, la tâche de cette seconde escale sera donc de remédier à cette lacune en montrant, cette fois-ci, en quoi la pensée de Hegel laisse elle aussi une grande place au jeu de la différence dans la production des « identités idéelles » mondaines. En fait, nous verrons comment l'idéalisme hégélien conçoit l'Absolu qu'à travers, pour reprendre les expressions utilisées par Deleuze et Guattari eux-mêmes, sa « réalisation » et son « actualisation » dans le réel, c'est-à-dire que l'Absolu « est », à chaque instant, la multiplicité infinie par laquelle il s'affirme comme dehors. Dans cette perspective, en abordant la question de la co-nécessité de l'unité et de la différence par l'entremise de la philosophie hégélienne, en approfondissant le statut que celle-ci accorde à l'Idée du Droit et à son entreprise de codification « rationnelle » des conflits, nous allons « essayer » de comprendre Hegel comme un penseur dont l'espoir réside certes dans la puissance de l'Absolu et de la réconciliation de la pensée et de *l'Être*, mais qui demeure toujours bien « conscient » de la composition multiple de celui-ci et des déchirures mondaines temporelles qui parsèmeront à chaque fois cette réconciliation.

La première chose à laquelle nous devons nous employer, c'est de définir le statut que Hegel accorde, dans les *Principes de la philosophie du droit*, au « système des besoins ». Car, bien que le mouvement dialectique menant vers « l'Esprit objectif » et qui « passe » du Droit familial à celui de la société civile (la célèbre « *bürgerliche Gesellschaft* ») pour aller ensuite à celui du Droit étatique soit bien connu de tous (du moins, des lecteurs de Hegel) et ne mérite pas un examen approfondi de notre part, la place qu'occupe, selon Hegel, le « système des besoins » au sein de l'État se doit néanmoins d'être explorée. Il ne s'agit donc pas de s'interroger sur pourquoi le Droit familial se transforme, inéluctablement, vers

celui de la « *corporation* », ni de questionner le « mécanisme » dialectique permettant une telle transformation du Droit, mais plutôt d'approfondir comment Hegel a, en quelque sorte, toujours considéré le « *système des besoins* » comme étant le pôle « actif » et producteur de la différence au sein de l'État. En fait, lorsque nous avons abordé le concept des « *machines de guerre* » de Deleuze et Guattari, nous avons mentionné alors que celui-ci devait beaucoup à l'approche de l'anthropologue français Pierre Clastre qui montre, dans son merveilleux livre, *La société contre l'État*, comment ces deux composantes (État et société), malgré qu'ils ne peuvent s'exclurent mutuellement (l'un n'allant jamais sans l'autre), se distinguent néanmoins en « essence » : le premier étant, pour reprendre les mots que nous utilisons, l'organisation de contrôle, la « clôture » du sens de la seconde. En gardant en tête cette importante distinction d'« essence » entre ces deux pôles, nous pouvons donc affirmer que le « *système des besoins* » représente le pôle « générateur » de la différence, c'est-à-dire ce que l'unité a à contenir sous elle. En ce sens, « *le système des besoins* » est l'affirmation des multiples besoins ou désirs (nous reviendrons plus loin sur ce point) sociaux et exprime, par la même occasion, toutes les divisions de classes qui sont inhérentes à l'État qui, quant à lui, a pour tâche d'encadrer et d'administrer cette lutte sous une certaine Idée du Droit. Cependant, une telle distinction entre l'État et le « *système des besoins* »¹⁵² ne nous permet pas encore de penser ces deux éléments simultanément et d'y voir clairement leur co-nécessité.

En fait, afin de bien dégager ce rapport entre le pôle unitaire de l'État et le pôle du multiple exprimé à travers la division des classes au sein de la société civile, il nous faut d'abord éviter deux méprises importantes concernant la position philosophique hégélienne. La première consiste à comprendre le « *système des*

¹⁵² C'est, en quelque sorte, la même distinction que les marxistes feront entre l'infra et la superstructure, et qui nous montre, encore une fois, cet effet de « distance » créé par la « *fêlure* » que Deleuze mentionne dans « *Logique du sens* », c'est-à-dire qu'il y a entre la division effective du réel et son unification au sein de régime de sens une sorte « d'identité idéale » qui flotte sur la surface de la réalité qui permet, le temps d'un instant, de la stabiliser.

besoins » hégélien comme une stricte affaire « économique », comme si Hegel n'avait vu, dans la société civile, que ce qui se passe à un niveau industriel ou commercial. Car en effet, si l'expression « besoin » est souvent rattachée à la simple « utilité » pour l'Homme et nous pousse ainsi à croire que des éléments à teneur plus « spirituels », tels les arts, la religion ou la philosophie par exemple, sont exclus de cette catégorie « sensible » et « vulgairement » matérielle du besoin, selon Hegel, ils en font pourtant bel et bien pleinement partis. Dans cette perspective, le « *système des besoins* » doit être rigoureusement compris comme l'ensemble du processus différentiel d'un corps social ayant pour fonction de produire tous les divers régimes de sens, et ce, au-delà des strictes considérations « économiques ». La seconde méprise consiste à croire que la division des classes inhérente au « *système des besoins* » s'éteint à partir du moment où l'État vient légiférer et imposer son ordre juridique, comme si celui-ci captait l'ensemble de la conflictualité du dedans. Car, à l'instar de l'assomption dialectique de la « *belle âme éthique* » qui assume pleinement qu'elle n'est que le jeu incessant de l'unité et du multiple ne pouvant jamais se stabiliser sur une quelconque position éthique, l'État doit lui aussi « prendre conscience » qu'il n'est que la juridiction idéale chapeautant certes tous les incessants mouvements différentiels et conflictuels du dedans, mais qui, en aucun cas, ne peut prétendre dépasser (n'y demeurant toujours qu'à la surface) de ce mouvement temporel. Cependant, nous devançons de beaucoup le programme de cette halte, car si nous souhaitons comprendre cet enjeu, il serait peut-être nécessaire de se donner d'abord une définition plus précise de ce qu'il entend par celui-ci. Voyons donc comment Hegel considère cette production des différents besoins et de leur organisation au sein de l'État :

« Les moyens infiniment variés et le mouvement par lequel ils se déterminent réciproquement par la production et l'échange, amènent à cause de leur universalité immanente, un rassemblement et une différenciation de groupes généraux. Alors l'ensemble collectif prend la figure d'un organisme formé de systèmes particuliers de besoins, de techniques et de travaux, de manières de satisfaire les besoins, de

culture théorique et pratique, systèmes entre lesquels les individus sont répartis, ce qui fait la différence des classes. »¹⁵³

Ce que nous devons premièrement retenir ici de cette présentation que nous fait Hegel à propos du « *système des besoins* », c'est que non seulement celui-ci outrepassa grandement les simples frontières de l'économique (incluant tous les « *systèmes particuliers de culture théorique et pratique* »), mais surtout, que la différenciation en classes sociales qu'il génère se prolonge de manière infinie, c'est-à-dire que chacune des classes peut, en elle-même, se décomposer infiniment. Par exemple, si à la production vinicole s'associe toujours bien sûr la « classe » des amateurs de vin, cette production et cette classe se déclineront, par ailleurs, en plusieurs segments dans une sorte d'échelle qualitative où tous les producteurs et amateurs sont distribués selon leur disposition particulière face à ce besoin (du goût le plus raffiné, au plus modeste, passant par celui le plus convivial ou le plus bourgeois). Dans cette perspective, cela peut correspondre à ce que Deleuze et Guattari nomment, quant à eux, l'ensemble de la production désirante d'un corps social, car Hegel comprend lui aussi le « *système des besoins* » comme le « multiplicateur » des classes, comme un pur désir d'affirmer sa différence. En ce sens, désir et besoin ne sont en quelque sorte, que deux « synonymes » utilisés pour désigner la « source » génératrice de la différence au sein d'une société et qui s'étend, à l'échelle absolue, dans un prolongement infini de dispositions.

En fait, nous pouvons entrevoir le spectre de cette échelle en mentionnant les deux extrêmes par lesquels les désirs affirment leurs différents besoins au sein de la société, allant d'un grand besoin de « gaspiller » ses ressources à celui d'en « accumuler » toujours davantage. Le premier extrême de cette échelle désirante est merveilleusement analysé par George Bataille dans son essai « *La notion de dépense* », où il nous montre l'homme non plus comme un animal visant à « conserver » son énergie en vue d'en économiser le plus possible, selon principe

¹⁵³ HEGEL. *Principe de la philosophie du droit*, op.cit. & 201 P.230

« d'utilité » (principe de l'accroissement des richesses chez les penseurs classiques de l'économie ou encore, du côté des moralistes, qu'entre deux moyens, l'homme choisira toujours le plus facile). Au contraire, selon Bataille, l'homme doit être envisagé comme un animal qui doit « *sacrifier* » son énergie, c'est-à-dire la dépenser en de pures pertes, en un pur gaspillage de richesse, et ce, afin d'exprimer la « *part maudite* » en lui, celle que précisément l'État veut refouler¹⁵⁴. Ce gaspillage est très bien illustré par l'ampleur que prend aujourd'hui la consommation de masse et qui, chaque jour, nous fait dépenser des milliards en objets plus ou moins « utiles ». Bien sûr, il faut dire que cette « dépense » effrénée demeure canalisée et contrôlée par l'ambiance publicitaire qui entoure les consommateurs et qu'en ce sens, cette réflexion sur la nécessité humaine de « *sacrifier* » l'énergie en vue de « *transgresser* » la sacro-sainte loi de l'utilité économique prend chez Bataille un caractère beaucoup plus spirituel que ce simple exemple du magasinage. Néanmoins, cette idée qu'en nous il existe un besoin de gaspiller (individuellement et collectivement) nos richesses est suffisante pour nous souligner l'importance que prend ce premier extrême des besoins humains et par l'entremise duquel la différence peut se décliner infiniment.

Le second pôle extrême de cette échelle est celui de l'« accumulation », c'est-à-dire vouloir non seulement conserver le plus possible ses énergies (principe « moral » du choix entre deux moyens), mais aussi vouloir s'accroître toujours davantage (principe de l'accroissement des richesses). Afin d'illustrer ce second pôle, prenons l'exemple de la croissance économique d'un État qui doit toujours aller en augmentant et qui, en ce sens, ne se contente jamais de sa situation (le but n'est pas « d'être » riche, mais de le devenir tous les jours un peu plus). Ou encore, d'un point de vue « existentiel », nous pouvons penser à certains types de « projet de vie » qui visent à organiser son existence de façon à pouvoir s'acheter d'abord une voiture, ensuite un condo, puis une maison, un chalet, une plus belle maison et

¹⁵⁴ BATAILLE. *La notion de dépense*, cité à partir de *La part maudite*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, P.23-46

qui nécessitera, à chacune de ces étapes, de grandes économies, de grandes retenues « énergétiques » en vue d'une vie meilleure plus tard. Cependant, ce que nous devons surtout retenir ici de ces deux pôles extrêmes de l'échelle qualitative des besoins et par entremise de laquelle les désirs s'affirment dans une division des classes infinie c'est que, rapporté à l'Absolu, cette échelle et le « *système des besoins* » qui lui est inhérent va « être » et produire tout ce qu'il peut « être » et produire à ce moment précis. Ainsi, tel le principe de la « *volonté de puissance* » de Nietzsche « *où à chaque instant, chaque force tire son ultime conséquence* », le « *système des besoins* » génère nécessairement toujours l'ensemble de ce qu'il a à être. Ainsi, nous pouvons voir que la division des classes incarnée par ce « multiplicateur » des besoins se décline certes en une grande variété de segments s'adaptant selon les conjonctures et circonstances du moment, mais aussi que cette multiplication des besoins se joue sur une échelle qualitative absolue. En effet, entre pur « gaspillage » et morale de l'utilité économique, c'est l'ensemble des classes et des besoins qui sont distribués à l'intérieur de celle-ci.

Cette première explication à propos de l'infinie différenciation des classes sociales qui sont inhérentes au « *système des besoins* » nous conduit directement à la seconde méprise concernant la pensée hégélienne et qui consiste à croire que, selon Hegel, l'État vient, sous le « poids » de son unité, complètement éteindre le jeu de cette production différentielle et ainsi permettre, selon l'expression désormais consacrée, la « fin de l'histoire ». Car, si nous pouvons désormais bien entrevoir la fonction génératrice de la différence incarnée par le « *système des besoins* » ainsi que sa déclinaison dans un prolongement infini de désirs ou de besoins, nous devons voir si l'unification et le contrôle que l'État tente d'exercer sur celui-ci sont, dans l'esprit même de Hegel, « irrésistible ». Nous devons donc, en quelque sorte, nous demander si la fameuse « *schöne Totalität* » (la belle totalité) proclamée par Hegel conduit inévitablement celui-ci à concevoir l'État comme un régime « totalitaire » dans lequel il ne peut plus y avoir de place pour la différence

ou du moins, qui en aplanirait complètement la puissance. Afin de nous donner une première piste de réflexion concernant cette question, regardons d'abord comment Hegel conçoit le rôle de l'État et comment il entrevoit la relation que celui-ci entretient avec le « *système des besoins* » :

« Le caractère fondamental de l'État politique est l'unité substantielle comme idéalité de ses moments. En elle : les différents pouvoirs et les différentes fonctions sont à la fois dissous et maintenus et ils ne sont maintenus que si leur légitimité est, non pas indépendante, mais déterminée uniquement par l'idée du tout. Ils doivent sortir de sa puissance et ils en forment l'articulation mobile comme les membres par rapport à l'unité simple du moi personnel. »¹⁵⁵

En fait, face à cette question du rôle de la différence au sein de l'Absolu et du caractère téléologique que Hegel accorde à l'État, le premier enjeu qui se pose à nous est celui de savoir ce que Hegel entend par l'expression « *unité substantielle comme idéalité de ses moments* ». En effet, que signifie cet idéalisme chez Hegel et pourquoi est-ce précisément celui-ci qui lui permet d'expliquer le statut de l'unité? Quel lien y a-t-il entre l'Idée et la substantialité? En ce sens, notre objectif devient maintenant celui de montrer en quoi cette unité substantielle qu'est l'État est d'abord et avant tout, selon Hegel, une Idée, c'est-à-dire un concept (ou un régime des sens) qui amasse en lui les différents moments de son effectivité et se demander s'il n'est pas possible de rapprocher ce jeu de l'unité (l'Idée substantielle) et de la différence (les divers moments) à la position philosophique de Deleuze, dans son livre « *Logique du sens* », que nous avons nommé « idéalisme de surface ». À première vue, le rapprochement semble bel et bien plausible, puisque, Deleuze conçoit les régimes de sens comme de véritable « en soi » qui, malgré leur caractère « *incorporel* » et intangible, s'inscrivent toujours à la surface matérielle d'un « *événement* » leur permettant alors d'exprimer leur Idée. Sous cet angle, le sens, ou encore l'Idée substantielle de Hegel, obtiennent non seulement le même degré d'éminence que la chose « physique » à partir de laquelle ceux-ci offrent leur signe,

¹⁵⁵ Ibid. &276 P.307

mais peut nous illustrer comment, dans les deux cas, c'est seulement par l'entremise de cette Idée « *incorporelle* » que la chose peut offrir au monde une certaine compréhension d'elle-même.

Ainsi, tel l'amour qui demeure toujours un sentiment impalpable (nous ne pouvons pas toucher à l'amour, ni même, apparemment, l'acheter), mais qui n'est pas pour autant sans effet (puisque lorsqu'il nous frappe, il nous saisit aussi violemment qu'une morsure de chien), l'unité substantielle désigne, pour Hegel, cette puissance « *incorporelle* » des identités de surface qui s'emparent du sens des choses et dont l'Absolu vient en couvrir toute l'infinité. En fait, il semble que dans ces deux approches philosophiques, se soit précisément le sens (la « *significativité* » dirait peut-être même Heidegger) qui ouvre l'ambiance mondaine au Soi et d'où les Idées jaillissent en donnant forme au réel. Cependant, lorsque nous rapportons les multiples régimes de sens à l'Absolu, nous observons que ceux-ci s'expriment toujours à travers une infinie variété et qu'en ce sens, le réel se matérialise seulement dans un jeu de perspectives sans fin. Dans cette optique, il s'agit pour nous d'explorer la teneur de ce statut « idéal » qu'Hegel octroi au réel, voir pourquoi c'est par l'entremise d'une Idée que se révèle l'unité substantielle de l'État et comment celle-ci peut très bien se comprendre, à l'instar de Deleuze, comme un effet de sens à partir duquel s'inscrit la réalité.

En ce sens, nous voyons que l'État s'incarne matériellement à travers ses diverses institutions (parlement, assemblée, cour de justice, police, bureaucratie, parti politique, corporation, etc.), mais que, d'autre part, l'unité de cette matérialité ne peut se révéler à nous que par l'entremise d'un régime « idéal » de sens rassemblant en lui tout ce jeu de la différence. Voilà pourquoi, selon Hegel, c'est précisément à l'État que revient la tâche de contrôler les autres productions de sens qui émanent de son territoire et de les « contenir » au dedans de lui-même, puisque c'est seulement selon la force de son Idée centralisatrice que les divers moments peuvent se rassembler en une unité substantielle dépassant alors la différence. Dans

cette perspective précise, nous retrouvons, encore une fois, l'idée que la fonction principale de l'État politique est d'être, en utilisant cette fois le vocabulaire de Deleuze et Guattari, le « *trou noir* » où vient s'engouffrer et s'assembler la différence, car pour Hegel, c'est seulement à partir de l'unité substantielle qu'est l'État que peut s'exécuter l'ensemble des opérations différentielles. Car si, le rôle de l'unité substantielle est celui de rassembler en elle la différence et de la faire résonner sous une certaine harmonie du sens, c'est donc que celle-ci s'exprime à la surface d'une matérialité et que l'Idée est toujours reliée à celle-ci. Ainsi, si nous souhaitons désormais rapporter ce rôle de l'unité politique à l'Idée du Droit que l'État constitutionnel tente aujourd'hui de proclamer (par l'exemple des chartes des droits et libertés de l'homme comme ultime universel rationnel légiférant sur l'ensemble de la différence), nous remarquons qu'à l'instar de n'importe quel autre régime de sens se formant à plus petite échelle, la tâche de cette Idée du Droit est de « flotter » au-dessus des conflits de classes afin de les contenir (le Droit étant supposé, du moins dans son principe, « transcender » tous les intérêts particuliers générant les conflits effectifs et d'agir sur eux de façon universelle). Bref, tout comme la fonction centralisatrice des organisations politisées est d'incarner, à travers toutes les diverses manifestations de forces qui l'animent du dedans, un idéal de surface, une « *Qualité pure* » s'alimentant de ce jeu de la différence, l'Idée du Droit de l'État constitutionnel émane elle aussi d'une certaine matérialité et constitue la réalité idéelle de son unité substantielle. C'est pourquoi, l'Idée du Droit que l'État constitutionnel revendique vise non seulement à dépasser la division des classes sur laquelle elle s'inscrit, mais tente aussi d'affirmer une volonté législative universelle dans laquelle les individus ne sont plus traités selon leur différence, mais par leur titre de « *citoyen* ».

Par contre, ce que nous devons souligner de ce premier rapprochement entre ces deux positions philosophiques, c'est que si pour Hegel, l'État doit être compris comme l'unité substantielle de l'infinie différence, c'est seulement parce que celle-

ci rassemble en elle toute la diversité de ses moments, c'est-à-dire qu'elle est en mesure d'agir sur l'ensemble des productions de sens. Ainsi, à l'instar du concept de « *corps sans organes* » de Deleuze et Guattari, la substantialité de l'État repose elle aussi sur sa capacité à englober, à l'instant précis où elle s'affirme, toute la « géographie » identitaire qui parseme et compose son territoire. Voilà donc pourquoi, selon Hegel, le rôle de l'unité substantielle de l'État est d'être le lieu servant de « support » administratif aux différentes forces sociales qui le traversent, c'est-à-dire qu'en étant en mesure d'intervenir sur tous les multiples segments et besoins qui le composent du dedans, l'État, par l'entremise de son Idée du Droit, contrôle (ou du moins, c'est ce qu'il tente de faire) l'ensemble de la différence sous son unité. En ce sens, c'est seulement à partir de cette matérialité « géographique » des diverses identités redondantes que l'unité peut donner forme à un écho se réfléchissant au-dehors. En fait, pour Hegel, l'unité substantielle de l'État représente, pour ainsi dire, une surface matérielle sur laquelle s'inscrit les divers régimes de sens et elle consiste donc avant tout à une accumulation d'« identités idéelles » sur un territoire donné. Ainsi, l'État est l'unité substantielle, puisque c'est à lui que revient la tâche d'accumuler la différence et tenter, par l'entremise de son Idée du Droit, de la « transcender » en flottant au-dessus de cette production désirante et en cherchant plutôt à agir universellement. Bref, si le « *système des besoins* » nous a déjà montré à quel point la société civile se divisait et se déclinait de façon infinie, cette différence doit néanmoins s'exprimer à partir de quelque chose qui la sous-tend, s'affirmer sous la puissance d'une unité capable de la contenir. C'est donc dans cette perspective précise que Hegel conçoit le caractère substantiel de l'État et de l'Idée du Droit qu'il proclame, puisque c'est précisément, selon lui, cette substance qui permet au multiple de s'affirmer au dehors et ce, pour parler comme Deleuze et Guattari, de manière « *consistante* ».

Bien que nous ne pouvons pas approfondir suffisamment ce rapprochement et que celui-ci peut sembler quelque peu tardif, la pensée de Spinoza peut nous servir

d'appui pour comprendre cet enjeu de l'unité substantielle et de sa relation avec multiple. En effet, Spinoza décrivait, dans sa célèbre *Éthique*, l'être de la substance comme l'« *absolument infini* », c'est-à-dire comme l'Un à partir duquel se manifeste l'ensemble des attributs qui eux, se déclinent en une infinité de modes. En ce sens, l'unité substantielle doit toujours être pensée « par » la différence et le jeu du multiple qu'il l'anime du dedans, l'Un s'affirmant et se pensant seulement qu'en tant que multiple¹⁵⁶. C'est cette considération différentielle de la substance qui valut à Spinoza l'accusation de faire du « panthéisme », puisqu'en donnant « vie » à l'unité par l'intermédiaire du multiple, il renversait complètement l'ordre habituel par lequel cette relation (unité multiple) était auparavant réfléchie. Car, il ne s'agit plus de penser le réel à partir de l'unité qui lui donne forme (Dieu créa le monde), mais plutôt de penser celle-ci à partir de l'expressivité même du réel (le monde, c'est Dieu). Ainsi, l'unité substantielle, l'« *absolument infini* » ne doivent pas être interprétés comme des forces transcendantes imposant leur volonté sur terre, mais plutôt comme une « Idée » rassemblant en elle, à chaque instant, toute la différence du réel. Voilà comment la pensée de Spinoza peut nous dévoiler, de façon saisissante, certains rapprochements possibles entre Hegel et Deleuze, puisque dans ces deux cas, l'unité est aussi comprise comme immanence pure et non plus comme un « Idéal » parfait, mais séparé de l'effectivité du monde. En ce sens, en rapprochant Hegel de cette lecture « spinoziste » de l'immanence absolue, nous pouvons mieux comprendre pourquoi celui-ci voit dans l'État, l'organe d'où peut émaner l'ensemble des besoins et des désirs sociaux et pourquoi l'État devient, en quelque sorte, la substance du « *système des besoins* ». Car, si le prolongement infini des classes sociales s'inscrit toujours sur l'unité substantielle d'un l'État, celui-ci servant ainsi de support à la différence, l'unité politique quant à elle, celle de l'Idée du Droit proclamé par l'État constitutionnel par exemple, tire sa puissance

¹⁵⁶ SPINOZA. *L'Éthique*, traduit et introduction de Roland Caillois, Gallimard, 1954, Définition VI, première partie P.65

et se réalise à travers cette différence des besoins qui lui permettent de s'exprimer et se manifester¹⁵⁷.

IDÉE DU DROIT ET GUERRE

Cependant, si nous avons désormais une meilleure compréhension de ce que peut impliquer le concept de « substance » chez Hegel et de sa capacité à simultanément maintenir et dissoudre le jeu de la différence qui l'anime du dedans, nous devons maintenant nous questionner sur pourquoi c'est l'Idée du Droit promue par l'État constitutionnel qui constitue, selon Hegel, la « *rationalisation de la liberté* », c'est-à-dire le stade historique où la différence s'exprime en toute liberté au sein de l'unité politique. Car, au risque de paraître cliché, il faut souligner que l'Idée du Droit proclamée par l'État moderne n'est pas, selon Hegel, un régime de sens comme les autres, mais celui qui vient littéralement faire cesser les transformations organisationnelles historiques de l'unité politique. En effet, si l'histoire nous a offert diverses façons de « bâtir » un État, l'organisation politisée qui prend la forme de l'État constitutionnel permet de faire la synthèse entre ce que Hegel identifie comme les deux moments cruciaux de l'histoire, soit le « moment antique » où seulement quelques-uns sont libres, et le « moment chrétien » dans lequel tous sont équivalents (malgré leurs différences de classes) face à la justice Dieu. En ce sens, si l'État constitutionnel représente pour Hegel la prédestination du mouvement historique du vivre-ensemble, c'est-à-dire la forme organisationnelle par laquelle les hommes doivent établir leur rapport, c'est seulement parce l'Idée du Droit qu'il incarne vient, pour ainsi dire, assumer en elle ces deux Idées du Droit précédentes. Par contre, avant d'aller plus loin dans cette explication concernant le devenir de l'Idée du Droit, il est intéressant de souligner que nous retrouvons sensiblement les deux mêmes protagonistes dans la réflexion morale de Nietzsche.

¹⁵⁷ Pour plus d'explication de la position spinoziste concernant l'Absolu voir : DELEUZE. *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions Minuit, Paris, 1968, P.59-71

En effet, dans sa *Généalogie de la morale*, Nietzsche utilise la même opposition (Antiquité Christianisme) et qu'il nomme, quant à lui, la « *lutte entre Rome et la Judée* », pour nous expliquer les conséquences morales de la victoire du christianisme et les « marques » que celle-ci a laissées sur notre époque. À bien des égards, si nous ne tenons pas compte, bien sûr, du pronostic normatif que chacun d'eux posa sur le résultat de cette lutte, il s'agit d'observer le passage d'une morale aux valeurs essentiellement aristocratique reposant sur l'égalité entre la classe des « Maîtres » à une morale visant à réunir, sous ses valeurs et son Idéal, l'ensemble des classes. Mais d'abord, avant de poursuivre cette discussion concernant le statut de l'Idée du Droit constitutionnel, voyons comment Hegel considère lui-même l'effet synthétique de ce nouveau régime de sens « moderne » et qui donne forme, selon lui, à l'État constitutionnel :

« ... ces lois et ces institutions ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet, mais elles reçoivent de lui le témoignage de leur spiritualité en tant qu'elles sont leur propre essence. Il y a sa fierté, et il vit en elles comme dans un élément inséparable de lui. C'est une relation immédiate et plus identique encore que la confiance et la foi. »¹⁵⁸

En fait, avant d'être en mesure d'explorer directement cette « *relation immédiate et plus identique encore que la confiance et la foi* » que le citoyen est supposé ressentir face à cette Idée du Droit de l'État constitutionnel, tâchons d'abord d'interpréter son cheminement historique à travers la confrontation des principes législatifs de l'antiquité et ceux chrétiens. Car, bien qu'il nous soit impossible d'aller dans tous les menus détails de cette dialectique historique, nous devons néanmoins approfondir cette lutte afin de comprendre non seulement ce que cette Idée du Droit citoyen apporte de nouveau comme type d'organisation, mais aussi de mieux entrevoir la teneur des liens que l'État constitutionnel vient créer avec ses citoyens. Ainsi, en plus de nous exposer les deux pôles historiques de cette confrontation et de nous en révéler l'ambiance mondaine de chacun, cette réflexion

¹⁵⁸ HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*, op.cit. &147. P.191

nous mènera tout droit à l'Idée du Droit moderne et à sa prétention d'englober sous elle et ses valeurs universelles, l'ensemble de la différence, mais ce, tout en s'efforçant de respecter les réclamations singulières de chacune. En fait, les enjeux sont les suivants : comment l'État doit-il organiser ses rapports avec la différence et les diverses classes sociales qui lui sont inhérentes? Pourquoi ceci conduit-il nécessairement, selon Hegel, à la « *rationalisation de la liberté* » et que signifie une telle expression? À quel type de législation universelle cette synthèse de l'Idée du Droit aristocratique et de celle aux valeurs démocratiques donne-t-elle lieu? Comment cette synthèse parvient-elle à « traiter » et à contrôler ce processus de différenciation afin de pouvoir prétendre légiférer de façon universelle?

Afin de nous donner un bref aperçu de l'effet de synthèse que l'État constitutionnel opère à travers ces deux pôles historiques du Droit, nous suivrons les indications que nous donne Alexandre Kojève, dans un livre publié seulement après sa mort, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*. En fait, dans ce livre, Kojève explore la dialectique du Maître et de l'esclave de Hegel en vue de montrer en quoi cette confrontation finit inéluctablement par se résoudre dans ce que l'auteur nomme, quant à lui, « *l'État homogène et universel* ». La démonstration est essentiellement la suivante : L'Idée du Droit aristocratique repose sur la notion d'égalité entre pairs, c'est-à-dire qu'elle a pour principe de traiter tous les membres de la classe des « Maîtres » en égaux, sans aucune autre distinction que celle d'appartenir à cette classe, mais écarte de cette égalité tout ce qui ne fait pas partie de la classe des « Maîtres ». Dans cette optique, l'Idée du Droit aristocratique garde en elle une forte propension au particularisme et ce, malgré son principe de justice basé sur l'égalité entre pairs, car celle-ci n'inclut jamais en elle toutes les classes, ne cherche pas à accorder à tous le statut d'égaux, l'Antiquité préférant conserver ce statut pour une classe privilégiée. Bref, si tous les « Maîtres » sont égaux entre eux, tous ne pourront prétendre appartenir à cette classe. C'est donc pourquoi cette Idée du Droit ne peut prétendre s'appliquer de façon universelle, puisqu'elle ne s'adresse

qu'aux « Maîtres », ne prévaut que pour ceux-ci et laisse les autres sans droit et sans reconnaissance politique. En effet, malgré que le principe d'égalité y soit fermement proclamé (le tirage au sort des postes à la magistrature à Athènes étant une bonne image de la « radicalité » de ce principe d'égalité), ce régime ne tient pas compte de l'ensemble de la différence s'inscrivant sur l'unité substantielle de son corps social (les femmes, les esclaves et les étrangers étant, bien sûr, complètement écartés de la sphère politique)

C'est pourquoi, en opposition à cette Idée du Droit aristocratique, Kojève identifie une seconde Idée du Droit qu'il nomme, cette fois, « *bourgeoise* » et qui représente, selon lui, la position de l'esclave dans la dialectique du Maître et de l'esclave de Hegel. En fait, selon Kojève, cette Idée du Droit a « *l'équivalence* » comme principe, c'est-à-dire qu'au lieu de donner des droits selon l'appartenance ou non à une classe particulière, elle place plutôt chacune de celles-ci dans des rapports interchangeable. En effet, aux yeux de ce législateur universel (Dieu ou l'État), chaque classe se vaut, celui-ci visant précisément à « transcender » toute situation particulière s'exprimant sur sa substance. Ainsi, à l'égalité entre « Maître », nous passons désormais au principe de l'équivalence entre les différentes positions mondaines. Car bien qu'il puisse exister dans l'effectivité un bon nombre d'inégalités (de talent, de richesse, de chance, etc.) et que les différentes classes ne jouissent pas toutes des mêmes avantages matériels, devant cette nouvelle justice universelle de Dieu (ou celle, plus terrestre, de l'État bourgeois), toutes sont équivalentes entre elles. Cependant, en bon hégélien « orthodoxe », Kojève pense que ces deux Idées du Droit rivaless parviendront, au fil d'une longue dialectique historique, à se dépasser dans un effet de synthèse dans lequel les apories relatives à chacun de ces deux pôles du Droit seront intégrées dans une nouvelle Idée qui en gardera, pour ainsi dire, que le « meilleur ». En effet, par l'entremise de ce que Kojève appelle cette fois l'Idée du Droit citoyen, basée sur le principe « *d'équité* », tant l'Idée du Droit aristocratique et son aporie de

l'exclusion de toutes les classes de non-Maîtres, que celle bourgeoise et son principe vide de l'« *équivalence* » entre classes qui laisse toujours subsister les inégalités mondaines, se trouvent dépassées par cette synthèse du Droit citoyen. En effet, selon Kojève, c'est à travers la figure du citoyen que l'unité substantielle de l'État constitutionnel peut prétendre dépasser les différents statuts en tenant compte à la fois du principe d'égalité (tous les citoyens sont égaux aux yeux de la loi) que celui d'équivalence (le critère d'interchangeabilité des classes permettant d'encadrer et, en quelque sorte, de limiter les inégalités sociales au sein de l'État constitutionnel (dans une sorte d'éthique « patriotico-citoyenne »))¹⁵⁹.

C'est donc avec l'aide de cette analyse que nous propose Kojève que nous pouvons comprendre pourquoi Hegel insiste tant sur le fait que l'Idée du Droit de l'État constitutionnel n'est pas « *quelque chose d'étranger au sujet* », mais constitue plutôt sa propre « identité ». Car, malgré l'infinie différenciation des classes sociales dans laquelle sont effectivement distribués les individus, tous se trouvent néanmoins englobés sous cette « *médiation* » sociale citoyenne et qui leur sert de substance pour affirmer leur singularité. En effet, en chapeautant idéellement tous les régimes de sens qui composent l'État, en acceptant simultanément le principe d'égalité et d'équivalence, cette Idée du Droit citoyen peut ainsi prétendre dépasser et régler « objectivement » tous les conflits qui sont générés à l'intérieur de l'unité politique. Voilà pourquoi Hegel parle de la « *rationalisation de la liberté* », car en « transcendant » les statuts (souvent inégalitaires) et qui se manifestent à travers la division des classes du « *système des besoins* », l'État se donne comme objectif, ou du moins comme ambition, d'assumer en sa substance l'ensemble des conflits et ainsi être le « médiateur » de l'ensemble de la différence. Bref, chaque citoyen étant égal devant la loi, chacun d'eux ayant la même protection, tous vont donc, du moins, selon Hegel, ressentir cette Idée non

¹⁵⁹ Pour une plus ample réflexion concernant cette dialectique historique de l'Idée du Droit entre le moment antique et le moment bourgeois voir : KOJÈVE. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981, P.232-324

seulement comme quelque chose à laquelle ils auraient eux-mêmes naturellement consenti, mais comme étant, ni plus ni moins, la réalisation même de la Raison. Cependant, ce que nous pouvons d'emblée remarquer ici, c'est que bien que cette Idée du Droit mise en place par l'État constitutionnel vise à se situer au-dessus de la division des classes immanentes au réel, cette Idée ne peut pas en arrêter la dynamique dialectique. Au contraire, cette Idée du Droit citoyen doit se réactualiser à chaque instant, à travers chaque cas individuel qu'il lui est soumis et l'unité idéelle est toujours en mouvement, toujours en devenir. Ainsi, il y aura non seulement de perpétuels conflits à régler entre les différentes classes sociales du dedans (l'universalité proclamée par cette Idée du Droit prônée par l'État constitutionnel ne mettant pas fin à la revendication différentielle des classes), mais en plus, celle-ci aura toujours à s'actualiser afin de se maintenir temporellement active dans le « cœur » de ses divers citoyens et d'être le « médiateur » de la différence.

Par contre, en plus de constater à quel point la division des classes, malgré l'Idée du Droit qui vient tenter de la dissoudre en la « transcendant », ne finit jamais par s'éteindre, nous pouvons aussi remarquer que ce n'est pas nécessairement tous les régimes de sens qui compose le dedans d'un État qui seront soumis à la puissance de cette Idée du Droit. Car, non seulement (comme Deleuze et Guattari nous le montrèrent eux-mêmes par l'entremise du concept des « *machines de guerre* »), il y a toujours des classes qui conjurent l'effort de centralisation de l'État, mais aucune de celles-ci ne sent « également » l'attraction d'une telle Idée. En effet, bien qu'en tant que citoyen nous pouvons concevoir que nos rapports avec les autres sont, au minimum, régis par les codes de lois qui encadrent « rationnellement » l'agir humain (lui donne un périmètre d'action autour duquel ils peuvent s'exprimer en toute « rationalité »), ce n'est pas toujours cette « rationalité » que nous avons en tête lorsque nous agissons concrètement dans le monde. En fait, malgré la présence de chartes des droits humains qui sont, en

quelque sorte, de véritables régimes de valeurs à teneur (ou du moins à prétention) universelles, ces chartes laissent néanmoins un grand nombre de nos actions et de nos rapports intersubjectifs sans aucune base pour en contrôler le sens. Ainsi, de prime abord et le plus souvent, du moins au fil de notre quotidien, nous oublions cette « substance médiatrice citoyenne » afin de nous mouvoir à l'intérieur de régimes de sens qui ne concerneront en rien l'État constitutionnel. Dans cette optique, malgré toute l'importance téléologique que Hegel accorde à cette Idée du Droit citoyen et de la place que ce dernier occupe effectivement dans nos mœurs comme incarnation de notre « moralité » de moderne (« l'humanisme », « le citoyen du monde » comme nouvelle « morale » de l'homme moderne occidental), nous devons voir que la production différentielle est non seulement imperturbable dans son affirmation, mais vient bien souvent se soustraire et fuir un tel effort de centralisation universelle du sens. C'est pourquoi nous devons comprendre le statut du citoyen de la même façon que Hegel considère celui de la « *belle âme* » éthique, c'est-à-dire comme une « *assomption* » qui ne vient qu'assumer le jeu de la différence en sachant, par ailleurs, n'être jamais en mesure d'en arrêter la vie intérieure ou mieux, d'être elle-même ce mouvement de différenciation. Cependant, si nous pouvons désormais bien comprendre qu'au-dedans, même pour une philosophie comme celle de Hegel, la conflictualité de la différence va toujours s'effectuer et occuper une grande place au sein du mouvement historique, nous ne pouvons pas encore comprendre le rôle que joue le dehors dans une telle affirmation de l'unité politique :

« C'est un calcul très faux, lorsqu'on exige ce sacrifice, de considérer l'État seulement comme société civile et de lui donner comme but final la garantie de la vie et de la propriété des individus... L'idéalité qui apparaît dans la guerre comme orientée vers l'extérieur dans un phénomène contingent et l'idéalité qui fait que les pouvoirs intérieurs de l'État sont des moments organiques d'un tout, sont donc une seule et même idéalité et, dans l'apparence historique, cela se voit dans ce

phénomène que les guerres heureuses empêchent les troubles intérieurs et consolident la puissance intérieure de l'État. »¹⁶⁰

Hegel nous mentionne, dans ce passage, deux choses très intéressantes que nous devons, avant de conclure cette seconde halte, souligner. La première est lorsqu'il nous dit qu'il est trompeur de considérer l'État strictement dans son rôle de clôture juridique du « *système des besoins* », puisque selon lui, l'Idée du Droit citoyen étend son emprise bien haut delà de la sphère constitutionnelle en influençant non seulement les mœurs de chaque citoyen par la « *rationalisation de la liberté* » qu'elle « *médiatise* », mais en se manifestant aussi au dehors comme une véritable volonté d'unité politique. En ce sens, l'entreprise de centralisation de la différence qui est nécessaire à toute forme de vivre-ensemble afin de se maintenir stable sous un régime de valeur, ne vise pas simplement à apaiser la conflictualité différentielle du dedans, mais cherche aussi à constituer une unité qui sera, par ailleurs, reconnue sur l'échiquier politique mondial. En effet, en coupant la différence et en produisant certaines « *identités idéelles* », l'unité substantielle et ses multiples prises de position politiques finiront par affronter, à une échelle macro politique, des régimes de sens opposés. Dans cette perspective, l'État constitutionnel affiche aussi ses valeurs au-dehors et vise donc (à l'instar du visage du Soi) à se faire reconnaître à travers cette affirmation. C'est pourquoi nous devons maintenant nous interroger à propos des conséquences qui sont occasionnées par cette présentation au-dehors, et ce, en explorant l'importance que Hegel accorde aux conflits interétatiques. Car, lorsqu'il nous mentionne que les « *guerres heureuses empêchent les troubles intérieurs* » ou encore que c'est dans la guerre que nous voyons à l'œuvre la « *santé éthique d'un peuple* », il s'agit de bien davantage qu'une simple constatation de politique internationale ou d'une stricte position philosophique belliqueuse. En effet, selon lui, cette conflictualité est au cœur même de la dynamique expressive du vivre-ensemble, l'Absolu politique se devant lui aussi, à bien des égards, de s'affirmer dans sa différence. En fait, peut-être en va-t-il un peu comme pour le Soi

¹⁶⁰ HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*, op.cit. &324. P.354-355

qui, dans sa nécessaire confrontation avec le dehors, en vient à cristalliser sa dynamique désirante et que les régimes de sens se servent eux aussi de l'altérité afin de consolider leur propre position Idéelle. Ainsi, l'État constitutionnel, dans son affirmation au-dehors, parvient non seulement à calmer la conflictualité causée par la division des classes, mais parvient aussi à se stabiliser, momentanément du moins, sur l'échiquier politique mondial. En ce sens, les enjeux que soulève cette question à propos des conséquences de la guerre sur la stabilité de l'unité politique sont les suivants : est-ce seulement lorsqu'il s'affiche au-dehors que l'État parvient à dissoudre le jeu de la différence qui l'habite au-dedans? La guerre devient-elle le seul moyen pour celui-ci d'incarner sa puissance et de montrer la solidité de son unité? N'assistons-nous pas, par l'entremise de la conflictualité interétatique, à l'apogée de l'idéalisme de surface, c'est-à-dire à l'incarnation des Idées par la guerre?

Toutes ces questions se posent effectivement, puisque pour Hegel, il ne semble pas que le droit international puisse être en mesure, malgré sa prétention aux valeurs d'humanité, de « transcender » les particularismes qui s'expriment sur l'échiquier politique mondial. En effet, en plus de constater à quel point la pensée hégélienne considère que le jeu de la différence fait toujours son œuvre entre les États, nous voyons aussi que cette expression de l'unité politique, lorsque tournée vers le dehors, ne demeure pas neutre face aux autres entités politiques et qui parfois, peuvent lui servir d'adversaires. En fait, bien qu'au dedans de l'État constitutionnel, la conflictualité générée par la multiplication des classes puisse être contrôlée par un organe de centralisation basé sur l'Idée du Droit citoyen, lorsqu'une telle organisation s'exprime au dehors, le conflit devient-il pour autant inévitable avec d'autres formes organisationnelles (revendiquant ou non la même Idée du Droit)? À bien des égards, la réponse que nous offre Hegel à cette question nous laisse entrevoir la guerre comme le véritable moment où l'État consolide sa tenue. Voilà pourquoi, dans un deuxième temps, nous devons remarquer qu'à

l'échelle internationale, les États se comportent de manière identique à des individus placés dans une ambiance mondaine quelconque, c'est-à-dire que dans leur nécessaire confrontation avec le dehors, les États se cristallisent et unifient le jeu dynamique qui les anime du dedans en se différenciant de cette ambiance. Cela signifie que l'État constitutionnel, selon Hegel, se sert lui aussi de sa présentation extérieure afin de nourrir la paix intérieure et passe, pour ainsi dire, par les mêmes états que le Soi dans sa rencontre avec l'altérité. En effet, nous pouvons observer qu'à l'instar de la « *visagéité* » du Soi, l'État entretient avec les autres États à la fois des rapports d'amitiés (l'alliance politique), d'indifférences (la neutralité), de manipulations (enjeu de pouvoir et de négociation) ou encore des rapports à valeurs oppositionnelles (la guerre) et que dans cette optique, le dehors a un rôle fondamental dans la vie politique d'un État. En ce sens, c'est seulement par l'entremise de la guerre (militaire ou non) que l'État (constitutionnel ou autre) parvient à faire sentir la solidité de son unité et pour Hegel, c'est précisément sa conduite à travers la conflictualité que l'État peut montrer au monde toute la puissance de son régime de sens. La conflictualité est donc, en quelque sorte, la conséquence de ce jeu de production différentielle se déclinant infiniment, puisque si chaque segment vise à sa reconnaissance mondaine, il est inévitable, qu'à une échelle absolue, la confrontation différentielle éclate. Ainsi, bien plus qu'un bon vieux truc de relation internationale par lequel l'État stabilise un conflit interne en allant faire la guerre en dehors de ses frontières et ainsi solidariser sa population à son régime, la conflictualité avec le dehors est le lieu expressif par excellence de l'affirmation unitaire de la différence, puisque c'est à travers le conflit qu'elle peut afficher, sans pudeur, la particularité de sa disposition.

Dans toute guerre, il s'agit non seulement d'une confrontation d'hommes, d'armes et de stratégies, mais aussi d'un combat de valeurs et d'Idées. C'est pratiquement devenu un cliché d'affirmer qu'une guerre se joue dans la propagande et dans la capacité de chaque État à mobiliser troupes et population à sa cause. En

fait, par la guerre, nous assistons à la mise en redondance par excellence des forces sociales, puisque durant le conflit, l'État doit non seulement s'assurer que ses troupes mettront le plus possible en écho ses directives, mais aussi que le sens de cette résonance révélera au-dehors la « *Qualité pure* » de son centre dur du pouvoir. Ainsi, plus il y aura de distance entre le centre et les multiples segments internes, plus il sera difficile pour l'État de livrer le combat (d'où l'importance des communications en temps de guerre) et c'est dans cette perspective que Hegel nous mentionne qu'il est possible de mesurer la « *santé éthique d'un peuple* » par ses succès aux champs de bataille, puisque nous voyons alors à l'œuvre toute la solidité de son unité politique. En effet, tout comme l'expérience éthique du Soi qui consiste à prendre position dans le monde et dont nous pouvons mesurer la solidité de la tenue par la vigueur qu'il met à se maintenir ainsi disposé dans son être, nous pouvons voir la puissance idéale qu'incarne l'État à la face du monde, par sa capacité à faire reconnaître au dehors l'existence de son propre régime de sens. La guerre est donc toujours, pour parler cette fois comme Nietzsche, la revendication d'un « *goût* » politique particulier.

Bien sûr, la situation militaire actuelle nous pousse à nous poser plusieurs questions d'ordre « *généalogique* » sur l'état de la conflictualité dans le monde politique d'aujourd'hui et sur la capacité de l'Idée du Droit citoyen à incarner une pareille mission belliqueuse. En fait, nous pouvons énumérer ici deux questions pouvant, à bien des égards, servir d'ouverture à d'éventuelles recherches. La première consiste à se demander si les conditions matérielles et techniques de la guerre ne viennent pas limiter, voire même empêcher son exécution. Car la sophistication des armes et ses possibilités destructrices toujours grandissantes aujourd'hui viennent peut-être faire en sorte d'empêcher l'expression du conflit, ou du moins, en restreindre grandement l'exercice. La seconde concerne la « *démocratie libérale* » actuelle et consiste à se demander comment celle-ci est en mesure de « *faire-avec* » cette conflictualité au dehors et comment son Idée du

Droit à prétention universelle dialogue avec la différence des autres régimes de sens. En effet, l'ambition du libéralisme est, à bien des égards, d'établir un cosmopolitisme moral par le Droit « rationnel » et de limiter l'expression des conflits à ceux, sur la scène politique par exemple, de la concurrence délibérative entre partis politiques reconnus. Que faire alors lorsque cette conflictualité demande néanmoins à s'exprimer au-dehors comme en dedans au-delà de ce régime de sens? Nous n'avons pas ici de réponse à offrir pour ces deux questions, nous les proposons seulement afin de voir quelques perspectives sont encore à explorer après cette méditation à travers l'expérience éthique et qui nous a illustré comment celle-ci pouvait, du moins c'était notre ambition, aussi illustrer l'expérience du vivre-ensemble. Allons voir, en guise de conclusion finale, les propositions sur lesquelles cet essai s'est basé et qu'il a expressément tenté de développer tout au long de son cheminement méditatif.

PROPOSITIONS

1. La Vérité est un effet idéal de surface. Le sens flotte toujours au-dessus de la matérialité du réel sur laquelle il s'incarne, mais sans jamais s'y établir et y demeurer éternellement. Il ne s'agit nullement d'une vérité venue des profondeurs de la nature humaine, ni des hauteurs célestes de la transcendance, mais bien plutôt d'une incorporalité se tenant à la frontière du réel et à partir d'où tout s'offre à l'interprétation des points de vue.
2. S'il existe encore une pensée métaphysique, c'est celle du hasard. Certes, tout a une raison suffisante d'être tel qu'il est, mais le fil logique de cette raison d'être n'est qu'une suite de conjonctures indéterminables par avance. Le réel est donc à la fois imprévisible et nécessaire. Chaque force, à chaque instant, tire son ultime conséquence.

3. Le pathos du Soi est un prolongement infini de désirs et d'intensités par lesquelles ils se révèlent à lui-même et aux autres. En fait, le Soi est toujours un coup en arrière par rapport à lui-même et à ses affects. La tâche éthique du Soi repose donc sur le souci d'en comprendre le mouvement, tenter d'en saisir les effets, mais sans jamais, pour autant, s'en rendre maître, sans jamais entièrement s'appartenir à soi-même.
4. Prétendre à l'authenticité avec soi-même est sans doute la pire des présomptions. Nous sommes à chaque fois ce que l'on peut être, ce que nos dispositions nous ont ouvert comme champ de possibilités. Prétendre avoir choisi son être apparaît donc fort présomptueux compte tenue du jeu des affects qui nous habite au-dedans et qui, en dernière analyse, demeure immaîtrisable et hors de notre volonté. Ce que je veux, puis-je l'avoir voulu?
5. Faire de Soi une œuvre d'art ne signifie pas que chacun devient un Picasso ou un Renoir, c'est-à-dire un être de « grand goût », mais plutôt que chacun, dans son style et selon ses propres dispositions, tente à chaque fois de se composer et d'afficher au dehors ses « meilleures » qualités, du moins, celles permettant, à cet instant, d'augmenter sa puissance d'agir.
6. L'homme possède un instinct conceptuel, c'est-à-dire que « naturellement », « biologiquement », il cherche à mettre du sens partout, il cherche à poser des « essences » au réel afin que celui-ci puisse, le temps d'un instant, lui appartenir et lui paraître à tout le moins consistant. Le chaos est une expérience intenable temporellement, le Soi lui préférant le plus souvent le mensonge de la vérité afin d'ordonner la matérialité qui l'entoure.

7. Le monde s'ouvre toujours à partir du point où nous sommes situés. Les différences inhérentes au réel sont toujours une question d'angle, de goût et de réceptivité pathologique. Puisque l'Absolu prend en lui l'infinie différence, tous les angles possibles s'expriment à chaque fois simultanément et sont la marque nécessaire de sa manifestation.
8. Le Soi se trace toujours une ligne de conduite à partir de laquelle il fait son chemin. Cette ligne est souvent si puissante qu'il lui semblera plus difficile de quitter un chemin déjà entrepris que d'en recommencer un du début. En ce sens, nous suivons tous les lignes que les conjectures de nos affects nous tracent durant notre vie et bien que nous ayons tendance à nous en croire les créateurs, nous n'en sommes, le plus souvent, que les visiteurs. **L'éthique est la disposition par laquelle nous entreprenons cette visite.**

Ne pouvez-vous pas anticiper l'usage qu'on pourrait faire de vos outils et de vos analyses?

Réponse : L'idéal n'est pas de fabriquer des outils, mais de construire des bombes, parce qu'une fois qu'on a utilisé les bombes qu'on a construites, personne d'autre ne peut s'en servir... je voudrais écrire des livres bombes, c'est-à-dire des livres qui soient utiles précisément au moment où quelqu'un les écrit ou les lit. Ensuite, ils disparaîtraient.

Foucault

BIBLIOGRAPHIE

Aristote. *Éthique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par Jean Voilquin, Garnier-Flammarion, 1965, 310 p.

Bataille, Georges. *La part Maudite : précédé de La Notion de dépense*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, 252 p.

Bataille, Georges. *L'expérience intérieure*, Collection Tel, Gallimard, Paris, 2005, 182 p.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige/ Presses Universitaires de France. 1999, 232 p.

Deleuze, Gilles. *Le pli : Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, 189 p.

Deleuze, Gilles. *Cinéma I : L'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983, 297 p.

Deleuze, Gilles. *Logique du sens*, Les Éditions de Minuits, Paris, 1969, 392 p.

Deleuze, Gilles. *Pourparlers 1972-1990*, Les Éditions de Minuits, Paris, 2003, 250 p.

Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, 332 p.

Deleuze, Guattari, Gilles, Félix. *L'anti-oedipe : capitalisme et schizophrénie I*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972-73, 495 p.

Deleuze, Guattari, Gilles, Félix. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie II*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, 645 p.

Deleuze, Guattari, Gilles, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2005, 207 p.

Foucault, Michel. *Dits et écrits*, tome I-II-III-IV, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, Paris 1994

Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet* : cours au collège de France. 1981-1982, établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Hautes études, Gallimard Le seuil, Paris, 2001 540 p.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1976, 209 p.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*, Collection Tel, Gallimard, Paris 1994 285 p.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984, 285 p.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'Esprit*, tome I-II, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, Paris, 1993, 1345 p.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'allemand par André Kaan et préfacé par Jean Hyppolite, Gallimard, Paris, 1940, 385 p.

Heidegger, Martin. *Être et temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985 324 p.

Heidegger, Martin. *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1967 235 p.

Heidegger, Martin. *Interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure » de Kant*, texte établi par Intraud Görland, traduit par Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris 1984, 303 p.

Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit de l'allemand par Alphonse de Waelhns et Walter Biemel, Gallimard, Paris, 308 p.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1962, 465 p.

Heidegger, Martin. *Prolégomènes au concept de temps*, traduit de l'allemand par Alain Boutot, Gallimard, Paris 2005, 495 p.

Heidegger, Martin. *La phénoménologie de l'esprit de Hegel*, texte établi par Intraud Görland, traduit par Emmanuel Martineau, Gallimard, 1984, 238 p.

Heidegger, Martin. *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Collection Tel, Gallimard, Paris 1958, 355 p.

Heidegger, Martin. *Nietzsche I-II*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, 900 p.

Housset, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*, Édition le Seuil, Paris, 2000, 270 p.

Kant, Emmanuel. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1957, 140 p.

Kant Emmanuel. *Critique de la Raison pratique*, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985, 253 p.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger* suivi de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et de *Qu'est-ce que les lumières ?* Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre, Jean-René Ladmiral, Marc B. Launay, Jean-Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris, 1985, 570 p.

Kant, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs* I-II, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renault, GF Flammarion, Paris, 1994, 630 p.

Kant, Emmanuel. *Pour la paix perpétuelle*, suivi d'un choix de textes sur la paix et la guerre d'Érasme à Freud, traduction, introduction, choix des textes et notes par Joël Lefebvre, Presses universitaires de Lyon, Paris, 1985, 190 p.

Kojève, Alexandre, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1981, 590 p.

Marx, Karl et Engels Friedrich. *Manifeste du parti communiste*, Édition 10/18, Paris, 1965, 190 p.

Nietzsche, Friedrich. *La généalogie de la morale*, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, traduit de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Gallimard, Folio Essai, Paris, 1971, 215 p.

Nietzsche, Friedrich. *Aurore : Pensées sur les préjugés moraux*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari traduit de l'allemand par Julien Hervier, Gallimard, 1989, 330 p.

Nietzsche, Friedrich. *Par delà bien et mal : Prélude à une philosophie de l'avenir*, Traduction et présentation par Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris, 2000, 386 p.

Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Maxi-Livres, Paris, 2002, 320 p.

Nietzsche, Friedrich. *Le crépuscule des idoles*, suivi de *Le cas Wagner*, traduit de l'allemand par Henri Albert, introduction, chronologie, bibliographie par Christian Jambet, GF Flammarion, Paris, 1985, 250 p.

Nietzsche, Friedrich. *Humain, trop humain*, traduit de l'allemand par A-M Destrouneaux et Henri Albert, préface de Vincent Descombes, Hachette littératures, Paris, 1988, 715 p.

Nietzsche, Friedrich. *Le gai savoir*, présentation, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Patrick Wotling GF Flammarion, Paris, 1997, 440 p.

Nietzsche, Friedrich. *Deuxième considération intempestive, De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire du point de vue de la vie*, traduit de l'allemand par Henri Albert, postface de Antoine Le Bos, Éditions mille et une nuits, Paris, 2000, 125 p.

Nietzsche, Friedrich. La volonté de puissance I, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1995, 440 p.

Platon. *La république*, introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Gf Flammarion, Paris, 1966, 510 p.

Schopenhauer, Arthur. *Essai sur le libre Arbitre*, Préfacé et annoté par Didier Raymond, traduction de Salomon Reinach, Rivage poche, Petite Bibliothèque, Paris, 1992, 175 p.

Spinoza, Baruch. L'Éthique, traduction et introduction de Roland Caillois, Collection Folio essais, Gallimard, 1954, 400 p.

Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Collection Essais, Édition du Seuil, 2000, 430 p.